Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte

176. Band

Jahrgang 1914/15

Wien, 1916

In Kommission bei Alfred Hölder

K. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

INHALT.

VII. SITZUNG VOM 4. MÄRZ 1914.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, verliest das Dankschreiben des Prof. Konrad Zwierzina in Graz für die ihm zur Förderung seiner Ausgabe der kleineren Gedichte des Strickers bewilligte Reisesubvention.

Der Sekretär überreicht eine Einladung der Ethischen Gesellschaft in Wien zur Teilnahme an einer für ihr Ehrenmitglied, weiland Friedrich Jodl, am 7. März 1914 veranstalteten Trauergedenkfeier.

Der Sekretär legt eine Einladung des Organisationskomitees für die XIX. Tagung des Internationalen Amerikanistenkongresses vor, welche vom 5. bis 10. Oktober 1914 zu Washington stattfinden wird.

Der Sekretär überreicht das von der amerikanischen Gesandtschaft über Wunsch des Verfassers eingesandte Geschenkwerk ‚Création d'un Centre Mondial de Communication. Par Hendrik Christian Andersen. (Ernest M. Hébrard, Architecte.) Paris 1913'.

Der Sekretär legt den IV. und V. Tagebuchbericht der diesjährigen Kampagne der ägyptischen Forschungsexpedition vor, ddo. 2. bis 12. Februar, resp. 13. bis 24. Februar 1914, übersandt vom Leiter der Ausgrabungen, Prof. H. Junker.

Das k. M. Prof. Maximilian Bittner übersendet das Manuskript zu seinen ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien V. (Anhang): Zu ausgewählten Texten 1. nach den Aufnahmen von D. H. v. Müller'.

Das w. M. der mathematisch-naturwissenschaftl. Klasse, Hofrat Siegmund Exner, übersendet, als Obmann der Phonogrammarchivkommission, das Manuskript von Dr. Rudolf Trebitsch in Wien, betitelt: ‚Phonographische Aufnahmen der baskischen Sprache und einiger Musikinstrumente im Baskenlande, ausgeführt im Sommer 1913', welches eventuell als ‚XXXIV. Mitteilung der Phonogrammarchivskommission' zu publizieren wäre.

Prof. Dr. Ernst Sellin in Kiel erstattet einen kurzen vorläufigen Bericht über die Ergebnisse seiner Ausgrabungen in Balata-Sichem.

Das w. M. Hofrat Oswald Redlich legt das eben erschienene Werk vor: ‚Steirische Gerichtsbeschreibungen. Als Quellen zum historischen Atlas der österreichischen Alpenländer. I. Abteilung. Landgerichtskarte: Steiermark. Mit Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht, der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Vereines für Steiermark herausgegeben von Anton Mell und Hans Pirchegger. (Quellen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark. Herausgegeben von der Historischen Landeskommission für Steiermark. I. Band.) Mit einer Kartenbeilage. Graz 1914.'

VIII. SITZUNG VOM 11. MÄRZ 1914.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, legt den vom Leiter der Ausgrabungen in Ägypten, Prof. H. Junker, eingesandten VI. Tagebuchbericht vor, ddo. 25. Februar bis 3. März 1914.

Der Sekretär überreicht eine von Prof. Dr. Heinrich Ritter von Srbik in Graz mit der Bitte um Aufnahme in die Sitzungsberichte eingesandte Abhandlung, welche betitelt ist: ‚Ein Schüler Niebuhrs. Wilhelm Heinrich Grauert'.

Der Sekretär legt einen von Prof. Dr. Matthias Murko in Graz eingesandten Bericht vor über seine mit Unterstützung der linguistischen Abteilung der Balkankommission durchgeführte Reise zum Studium der Volksepik in Bosnien und der Herzegowina im Jahre 1913.

Das w. M. Hofrat Josef Seemüller überreicht, zugleich im Namen des w. M. Hofrates Wilhelm Meyer-Lübke, eine Abhandlung von Dr. O. Groeger in Zürich, betitelt: ‚Mitteilung der Phonogrammarchivskommission: Schweizer Mundarten. Im Auftrage der wissenschaftlichen Kommission für das Phonogrammarchiv der Universität Zürich bearbeitet', um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte der Verfasser bittet.

Das w. M. Hofrat Seemüller macht ferner Mitteilung, daß das Preisgericht für die Grillparzerstiftung sich für das laufende Triennium 1914—1916 wie folgt konstituiert hat: Josef Seemüller, als Vertreter der kais. Akademie; Julius Bauer, als Vertreter der ‚Concordia'; Hugo Thimig, als Vertreter des Burgtheaters; Anton Bettelheim, als Vertreter für Österreich und Süddeutschland, und Oskar Bulle in Weimar, als Vertreter für Norddeutschland.

IX. SITZUNG VOM 18. MÄRZ 1914.

Der Sekretär überreicht eine Einladung des Vereins für Hamburgische Geschichte zur Teilnahme an der am 18. April 1914 stattfindenden Feier seines 75 jährigen Bestandes.

Der Sekretär legt den VII. Tagebuchbericht der ägyptischen Expedition vor, ddo. 4. bis 10. März 1914.

Der Sekretär überreicht das von der London Library übersandte Werk ‚Catalogue of the London Library, St. James's Square, London. By C. T. Hagberg Wright, LL. D. and C. J. Purnell, M. A. Vol. I: A—K. London 1913. Vol. II: L—Z. London 1914'.

Der Sekretär legt das eben erschienene Werk vor: ‚Corpus medicorum graecorum, auspiciis academiarum associatarum ediderunt Academiae Berolinensis Havniensis Lipsiensis. V, 9, 1: Galeni in Hippocratis de natvra hominis, in Hippocratis de victv acvtorvm, de diaeta Hippocratis in morbis acvtis ediderunt Ioannes Mewaldt, Georgivs Helmreich, Ioannes Westenberger. MCMXIV, Lipsiae et Berolini.'

X. SITZUNG VOM 26. MÄRZ 1914.

Der Präsident macht Mitteilung von dem am 22. März d. J. zu Graz erfolgten Ableben des k. M. Prof. Dr. Karl Uhlirz.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

Der Sekretär legt die folgenden an die Klasse gelangten Druckwerke vor, und zwar:

1. ‚Archaeology of the Old Testament. Was the Old Testament written in Hebrew? By Edouard Naville. (Library of Historic Theology. Editor Wm. C. Piercy.) London 1913'.

2. ‚Das advokatorische Immunitätsrecht in Österreich. Eine strafrechtliche Untersuchung von Dr. Fritz Byloff, a. o. Professor der Rechte an der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz und Rechtsanwalt. Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz für das Studienjahr 1912/13 aus Anlaß der Wiederkehr des Jahrestages ihrer Vervollständigung. Graz 1914'.

3. ‚Ekonomisk Tidskrift utgifven af David Davidson. 1913. Arg. XV. Häft 12. Uppsala und Stockholm 1913'.

4. ‚Vostočnyi Sbornik. Isdanie občestva Russkich orientalistov. Kniga I. St. Petersburg 1913'.

5. ‚Archivo Ibero-Americano. Estudios históricos sobre la Orden Franciscana en España y sus misiones. Publicación bimestral de los Padres Franciscanos. Ano I. Tomo I y II. Madrid 1914'.

6. ‚Étude sur la Phonétique Historique du Bantou. Par L. Homburger. Paris 1914'.

7. ‚Die Geburts-, Sterbe- und Grabstätten der römisch-deutschen Kaiser und Könige. Von Eugen Guglia. Mit 92 Abbildungen. Wien 1914'.

8. ‚Anatonij Pavlov, Oda na stolětie parovza 1814—1914 g. Tiflis 1914'. (‚Der kais. Akademie der Wissenschaften überreicht vom Verfasser.')

9. ‚Chartularium Studii Bononiensis. Documenti per la storia dell' università di Bologna dalle origini fino al secolo XV, pubblicati per opera della Commissione per la storia dell'Università di Bologna. Volume II. Bologna 1913'.

Der Sekretär legt den VIII. Tagebuchbericht der ägyptischen Expedition vor, ddo. 11. bis 13. März 1914.

Der Sekretär überreicht endlich eine Abhandlung von Dr. J. Stur in Wien, betitelt: ‚Die slawischen Sprachelemente in den Ortsnamen der deutsch-österreichischen Alpenländer zwischen Donau und Drau', um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte der Verfasser bittet.

Die kais. Akademie der Wissenschaften hat in ihrer Gesamtsitzung am 27. März l. J. beschlossen, aus dem auf die philosophisch-historische Klasse für das Jahr 1914 entfallenden Erträgnisse der Treitl-Stiftung folgende Subventionen als Dotationen an die Spezialkommissionen dieser Klasse zu bewilligen:

Balkankommission, linguist. Abteilung	K 2000.—
„ „ antiquar. Abteilung	„ 2000.—
Sprachenkommission	„ 5000.—
Kommission für die Trienter Konzilskorrespondenz	„ 100.—
Limes-Kommission	„ 8000.—
Kommission für die Bibliothekskataloge des Mittelalters	„ 1500.—
Atlas-Kommission	„ 4000.—
Druckkostenbeitrag an die phil.-hist. Klasse . . .	„ 5000.—

Die kais. Akademie hat ferner in derselben Sitzung beschlossen, die für das Jahr 1914 vom Kuratorium der Savigny-Stiftung in Berlin ihr zur Verfügung gestellte Zinsenrate per 5200 Mark in folgender Weise aufzuteilen, und zwar:

1. Zur Unterstützung des Honorarfonds der Savigny-Zeitschrift	M. 700
2. dem Prof. Robert Ritter v. Mayr-Harting in Prag als Druckkostenbeitrag für den Wortindex zum Codex Iustinianus	„ 1700
3. dem Prof. L. Wahrmund in Prag zur Vollendung des 2. Bandes seiner Quellensammlung zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter	„ 1800
4. als Druckkostenbeitrag für das Werk von Motloch und Zycha ‚Über Notprinzip und Treueprinzip bei Erfüllung von Verbindlichkeiten etc.‘ . . .	„ 800
5. als Druckkostenbeitrag für das Werk von Dr. Alexander Gál in Wien ‚Die Summa legum des Raymundus Parthenopeus.‘	„ 200

Endlich hat die Akademie beschlossen, dem Dr. Richard Rusch in Innsbruck für eine Reise nach London und Oxford behufs Studiums hethitischer Altertümer eine Subvention im Betrage von K 400 aus den Mitteln der phil.-hist. Klasse zu bewilligen.

XI. SITZUNG VOM 6. MAI 1914.

Seine Exzellenz, der Präsident Dr. Eugen von Böhm-Bawerk, gedenkt des schweren Verlustes, den die kais. Akademie durch das am 26. April erfolgte Ableben ihres w. M. Eduard Sueß, Präsidenten der Akademie von 1898 bis 1911, erlitten hat.

Die Mitglieder geben ihrer Trauer durch Erheben von den Sitzen Ausdruck.

Der Präsident macht ferner Mitteilung von dem am 10. April erfolgten Ableben des k. M. Dr. Ferdinand Freiherrn von Andrian-Werburg.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, verliest eine Note des hohen Kuratoriums, wonach Se. kaiserliche und königliche Hoheit der durchlauchtigste Herr Erzherzog-Kurator verhindert ist, an der für den 27. Mai anberaumten feierlichen Sitzung zu erscheinen.

Der Sekretär verliest eine weitere Note des hohen Kuratoriums, wonach Se. kaiserliche und königliche Hoheit der Akademie gestatte, wie in früheren Fällen so auch heuer ihren Vizepräsidenten selbst zu wählen.

Der Sekretär verliest die aus Anlaß des Ablebens des w. M. Eduard Sueß an die Akademie gelangten Kondolenzen.

Der Sekretär verliest eine Zuschrift des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich, worin dieser für die ihm zur Feier seines 50jährigen Bestandes durch den Delegierten

der Akademie, w. M. Sektionschef Dr. Gustav Winter, überbrachten Glückwünsche dankt.

Der Sekretär legt die Tagebuchberichte IX und X der ägyptischen Forschungsexpedition vor, ddo. 18. bis 31. März, resp. 1. bis 7. April 1914.

Der Sekretär legt das von der Niederländischen Akademie zu Amsterdam eingesandte ‚Programma certaminis poetici ab academia regia disciplinarum Neerlandica ex legato Hoeufftiano in annum MCMXIIII indicti' vor.

Der Sekretär überreicht das durch die Buchdruckerei Heinrich Mercy Sohn in Prag im Auftrage Sr. kaiserlichen und königlichen Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Ludwig Salvator, E.-M. der kaiserlichen Akademie, eingelangte, von Höchstdemselben verfaßte Werk ‚Porto Pi in der Bucht von Palma de Mallorca. Prag 1914'.

Der Sekretär überreicht den von der Petersburger Akademie eben eingelangten gedruckten Bericht über die Verhandlungen der internationalen Assoziation 1913 unter dem Titel ‚Actes de la cinquième session de l'Association internationale des Académies, St.-Pétersbourg 1913. St.-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1914'.

Der Sekretär verliest eine Zuschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, wonach diese sich mit der vorgeschlagenen Abhaltung eines Kartelltages im laufenden Jahre sowie mit der Anberaumung desselben auf Ende Mai einverstanden erklärt.

Der Sekretär legt eine von dem Privatdozenten an der böhmischen Universität in Prag, Dr. Rudolf Růžicka, unter dem Titel ‚Die sekundäre Entwicklung von غ aus ع im Arabischen' eingesendete Abhandlung vor, um deren Aufnahme in die akademischen Publikationen der Verfasser bittet.

Das w. M. Sektionschef Dr. Gustav Winter überreicht das Manuskript zum V. Bande des Werkes ‚Nuntiaturberichte aus Deutschland' von Prof. Dr. Philipp Dengel in Innsbruck.

Das w. M. Professor Leopold von Schroeder überreicht für die Denkschriften der Klasse eine Abhandlung unter dem Titel ‚Herakles und Indra'.

Privatdozent Dr. Walter Schmid in Graz erstattet den zweiten vorläufigen Bericht über seine Ausgrabungen der Ringwälle des Bachergebirges.

Dr. Rudolf Trebitsch berichtet über ‚Baskische Sprach- und Musikaufnahmen'.

XII. SITZUNG VOM 13. MAI 1914.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, überreicht die von der japanischen Gesandtschaft übersandten, von dem Historischen Institut der kais. Universität zu Tokio herausgegebenen Werke ‚Dai Nippon Ko-mon-jo' und ‚Dai Nippon Shiryoo' in je zwei Bänden.

Der Sekretär legt ferner die folgenden, bei der Klasse eingelangten Druckwerke vor, und zwar:

1. ‚System des naturalistischen Transzendentalismus, oder: Die menschliche Unsterblichkeit in naturalistischer

Beleuchtung und Begründung. Von Dr. Eduard Löwenthal. 4., neu bearbeitete Auflage. Berlin 1914.'

2. ,Das Geschlecht von Orchis im Lateinischen und in der Botanik. Von Dr. Franz Müller, Universitätsprofessor in Graz, Ehrenmitglied der k. k. Gartenbaugesellschaft.' (S.-A. aus den ,Mitteilungen der k. k. Gartenbaugesellschaft in Steiermark. Nr. 11, 1. November 1913'.)

3 ,Verwahrung gegen die Behandlung Kants in Lehre und Schrift. Von Professor Dr. Ludwig Goldschmidt. Beilage zum Bericht des Herzoglichen Gymnasium Ernestinum zu Gotha. Gotha 1914.' (Überreicht vom Verfasser.)

4. ,Napoleon I. Eine Biographie von August Fournier. I. bis III. Band. 3., verbesserte Auflage. Wien und Leipzig 1913.' (Überreicht von dem k. M. Hofrat Professor August Fournier in Wien.)

5. ,Archiv für Fischereigeschichte. Darstellungen und Quellen. Herausgegeben von Emil Uhles. Heft 1: Juli 1913 und Heft 2: Januar 1914. Berlin.'

6. ,Urkunder rörande Stockholms historia. I: Stockholms stadts privilegiebref 1423—1700. Fjärde häftet. Stockholm.'

Der Sekretär überreicht eine Einladung des Organisationskomitees des I. Internationalen Kongresses für Ethnologie und Ethnographie zu der vom 1. bis 5. Juni 1914 zu Neuchâtel stattfindenden Tagung.

Der Sekretär verliest die Zuschriften der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig und der Akademie der Wissenschaften zu Heidelberg, worin die beiden sich für die Abhaltung eines Kartelltages im laufenden Jahre, und zwar zu dem von der kais. Akademie vorgeschlagenen Termine Ende Mai, aussprechen.

Der Sekretär verliest eine Einladung der British Academy in London zur Beschickung eines internationalen Komitees, das über die Art zu beraten haben würde, wie an-

läßlich der 300. Wiederkehr des Todestages von William Shakespeare das Andenken des Dichters am besten gefeiert werden könnte.

Das w. M. Sektionschef Dr. Gustav Winter überreicht namens der historischen Kommission das soeben im Drucke vollendete Werk: ‚Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. Im Auftrage der historischen Kommission der kais. Akademie der Wissenschaften bearbeitet von Josef Šusta. IV. (Schluß-)Band. Wien 1914.‘

XIII. SITZUNG VOM 20. MAI 1914.

Se. Exzellenz der Präsident begrüßt das zum ersten Male erschienene neugewählte wirkliche Mitglied Hofrat Moriz Wlassak.

Der Sekretär verliest die folgende Note des hohen Kuratoriums ddo. 18. Mai 1914 betreffend die Allerhöchste Bestätigung der im Jahre 1913 durch die kais. Akademie vollzogenen Wahlen:

‚Seine k. und k. Apostolische Majestät haben mit Allerhöchster Entschließung vom 12. Mai d. J. den ordentlichen Professor der Paläontologie an der Universität in Wien Dr. Karl Diener zum wirklichen Mitgliede der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse sowie den ordentlichen Professor des römischen Rechtes an der Universität in Wien, Hofrat Dr. Moriz Wlassak, den Direktor der Sammlungen von Waffen und kunstindustriellen Gegenständen des Allerhöchsten Kaiserhauses und ordentlichen Professor der Kunstgeschichte an der Universität in Wien Dr. Julius Ritter v. Schlosser, den ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen an der Universität in Wien Dr. Maximilian Bittner und den ordentlichen Professor der klassischen Philologie an der Universität in Wien Dr. Ed-

mund Hauler zu wirklichen Mitgliedern in der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien huldvollst zu ernennen geruht.

Seine k. und k. Apostolische Majestät haben ferner die Wahl des Professors und Direktors des Solar-Observatory auf Mount Wilson in Chicago Dr. Georg Ellery Hale zum Ehrenmitgliede der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse im Auslande huldreichst zu genehmigen und den von der Akademie vorgenommenen Wahlen von korrespondierenden Mitgliedern im In- und Auslande die Allerhöchste Bestätigung huldvollst zu erteilen geruht, und zwar:

in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse:

der Wahl des ordentlichen Professors der Physik an der Universität in Graz Dr. Hans Benndorf, des Kustos am Naturhistorischen Hofmuseum in Wien Anton Handlirsch und des ordentlichen Professors der Parmakognosie an der Universität in Wien, Hofrates Dr. Josef Möller zu korrespondierenden Mitgliedern im Inlande sowie der Wahl des Professors der Pflanzenphysiologie an der Sorbonne in Paris Gaston Bonnier und des Keeper of Herbarium and Library of the Kew-Gardens bei London Dr. Otto Stapf zu korrespondierenden Mitgliedern im Auslande;

in der philosophisch-historischen Klasse:

der Wahl des ordentlichen Professors der Ägyptologie an der Universität in Wien Dr. Hermann Junker, des Direktors des mährischen Landesarchivs in Brünn Professors Dr. Berthold Bretholz und des ordentlichen Professors der Kunstgeschichte an der Universität in Wien Dr. Max Dvořák zu korrespondierenden Mitgliedern im Inlande sowie der Wahl des Direktors der École française in Rom Louis Duchesne und des Professors für bayerische Geschichte an der Universität in München, Geheimrates Dr. Siegmund Ritter v. Riezler zu korrespondierenden Mitgliedern im Auslande.‘

Der Sekretär verliest ein Dankschreiben der Leitung des rechtswissenschaftlichen Seminars der Wiener Uni-

versität für die unentgeltliche Ergänzung der Lücken in den dortigen Beständen akademischer Publikationen.

Das Obersthofmeisteramt Sr. k. und k. Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Friedrich übermittelt das Werk ‚Erzherzog Carl von Österreich. Ein Lebensbild. Im Auftrage seiner Enkel, der Herren Erzherzoge Friedrich und Eugen verfaßt von Oskar Criste, Oberstleutnant der kriegsgeschichtlichen Abteilung des k. u. k. Kriegsarchives. I. Band: 1771—1797. II. Band: 1798—1808. III. Band: 1809—1847. Wien und Leipzig 1912‘.

Der Sekretär überreicht die kürzlich ausgegebene 20. Lieferung des Werkes ‚Enzyklopädie des Islam. Leiden und Leipzig 1914‘.

Der Sekretär legt das von der Verlagshandlung F. Bruckmann A.-G. in München eingesandte Pflichtexemplar der 15. Lieferung des Werkes ‚Monumenta Palaeographica. Von Professor Dr. Anton Chroust‘ vor.

Der Sekretär teilt die Tagesordnung für die am 28. und 29. Mai in Wien unter dem Vorsitze der kais. Akademie der Wissenschaften stattfindende Versammlung des Verbandes wissenschaftlicher Körperschaften (Kartellverband) mit.

Die Klasse delegiert für diese Beratungen ihren Präsidenten Exz. von Böhm-Bawerk, ihren Sekretär Hofrat von Karabacek, ferner ihre wirklichen Mitglieder Hofrat v. Jagić und v. Ottenthal als Mitglieder der Verbandkommission, Hofrat Redlich und Hofrat Seemüller für die Beratungen über die Herausgabe der Bibliothekskataloge des Mittelalters und Professor v. Arnim für die Beratungen über den neuen, von der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften angemeldeten Vorschlag auf Herausgabe einer internationalen Bibliographie der Philosophie.

Das w. M. Hofrat Leo Reinisch überreicht im Namen des Verfassers, Carlo Conti Rossini, Secrétaire général pour les affaires politiques et civiles de la Tripolitaine in Tripoli, dessen neueste Publikation ‚Studi su popolazioni dell' Etiopa. I—VI. Roma 1914'.

Das w. M. Hofrat Friedrich von Kenner überreicht namens der Limeskommission einen vorläufigen Bericht des Leiters der Ausgrabungen, Prof. Dr. Eduard Nowotny, über die im Jahre 1913 in Carnuntum durchgeführten Grabungen dieser Kommission.

Das w. M. Hofrat von Kenner überreicht weiters im Namen der antiquarischen Abteilung der Balkankommission einen vorläufigen Bericht des Hauptmannes Georg Veith des 5. Artillerieregimentes in Bilek (Herzegowina) über die Ergebnisse seiner von dieser Kommission subventionierten Forschungsreise zur Klarstellung des Feldzuges Julius Cäsars in der Umgebung von Dyrrhachium im Jahre 47 auf 48 v. Chr.

XIV. SITZUNG VOM 10. JUNI 1914.

Der Präsident macht Mitteilung von dem am 6. Juni d. J. erfolgten Tode des w. M. Hofrates Adolf Lieben. Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

Der Sekretär verliest die Dankschreiben der k. M. Prof. Bertold Bretholz, Prof. Hermann Junker und Geheimrat Siegmund von Riezler für ihre Wahl zu korrespondierenden Mitgliedern der Klasse.

Die Japanische Gesandtschaft in Wien übermittelt zwei weitere Bände des vom historischen Institut der kaiserl. Universität in Tokio herausgegebenen Werkes ‚Dai Nippon Shiryoo'.

Der Sekretär überreicht weiters die folgenden, an die Klasse gelangten Druckwerke, und zwar:

1. ‚The Structure of Le Livre d'Artus and its Function in the Evolution of the Arthurian Prose-Romances. A critical study in Mediaeval Literature by H. Oskar Sommer. London und Paris, Hachette and Company, 1914.'

2. ‚La valeur du Codex Fundensis pour le rétablissement du texte de l'Apologeticum de Tertullien. Par C. Callawaert, président du grand Séminaire de Bruges, maître de conférence à l'Université de Louvain. (Extrait des Mélanges Charles Moeller. Fascicules 40—41.)'

3. ‚Das Erwachen. Jahrbuch zur Förderung der Kulturgemeinschaft. 3. Publikation. Mit einem Bilde des Dichters J. S. Machar. Herausgegeben von Dr. Heinrich Herbatschek. Wien 1914.'

4. ‚Revista de Filologia Española. Director: Ramón Menéndez Pidal. 1914. Tomo I, Cuaderno 1. Madrid 1914.'

5. ‚Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen. Von Dr. Eduard Langer. 1913. XIII. Band. 1. und 2. Heft. Braunau i. B. 1913.'

Der Sekretär legt eine Abhandlung von Dr. Richard Heuberger in Innsbruck vor, unter dem Titel: ‚Die Kundschaft Bischof Konrads III. von Chur über das Landrecht Graf Meinhards II. von Tirol', um deren Aufnahme in das Archiv für österreichische Geschichte der Verfasser bittet.

Der Sekretär überreicht einen Vorbericht des Leiters der ägyptischen Forschungsexpedition, k. M. Prof. Hermann Junker, über die dritte Grabung bei den Pyramiden von Gizeh vom 3. Januar bis 23. April 1914.

Das w. M. Professor Leopold von Schroeder überreicht eine Abhandlung des Privatdozenten der Wiener Universität Dr. Bernhard Geiger unter dem Titel ‚Die Ameshaçpentas'.

Das w. M. Hofrat Emil von Ottenthal berichtet namens der Kommission zur Leitung der Herausgabe von Denkmälern der Tonkunst in Österreich über die Herausgabe des ,Corpus scriptorum de musica'.

XV. SITZUNG VOM 17. JUNI 1914.

Der Sekretär überreicht die von der Direktion des k. k. österreichischen Handelsmuseums übermittelten Hefte 1—2 und 3—6 des neuen (40.) Jahrganges der ,Österreichischen Monatsschrift für den Orient.'

Der Sekretär legt weiters die von der Universität Lemberg anläßlich ihres 250-jährigen Bestandes herausgegebene Festschrift vor unter dem Titel ,Pamiętnik obchodu jubileuszowego w 250 rocznicy założenia Uniwerzytetu we Lwowie przez króla Jana Kazimierza zestawił z polecenia Senatu Akademickiego Dr. Wiktor Hahn, Docent Uniwerzytetu lwowskiego. We Lwowie 1914.'

Die k. k. Statthalterei in Böhmen übersendet den XVII. Band des von ihr herausgegebenen Werkes ,Studienstiftungen im Königreiche Böhmen (1901—1902). Prag 1914.'

Der Sekretär legt ferner das von der Kais. Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg eingesandte Werk vor: ,Paleografičeskie Snimki s nĕkotorych grečeskich, latinskich i slavianskich rukopisei Imperatorskoi pybličnoi biblioteki. St. Petersburg 1914.'

Das w. M. Prof. Alfons Dopsch überreicht eine Abhandlung des k. M. Prof. Bertold Bretholz in Brünn unter dem Titel ,Zur Geschichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Ein Gutachten des Grafen Kaspar von Sternberg, Präsidenten der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag, über den Gründungsplan vom 18. März 1837.'

Die philosophisch-historische Klasse hat beschlossen, den Termin, bis zu welchem Subventionsgesuche vorgelegt werden können, auf den 30. April jedes Jahres festzusetzen.

Nach dem 30. April einlaufende Subventionsgesuche können für das betreffende Jahr nicht mehr berücksichtigt werden.

XVI. SITZUNG VOM 24. JUNI 1914.

Der Sekretär überreicht die vom Organisationskomitee für den XIX. Internationalen Amerikanistenkongreß eingesandten weiteren Mitteilungen über die zu Washington, 5. bis 10. Oktober d. J. stattfindende Tagung, sowie über die bereits angemeldeten Teilnehmer, Vorträge und Exkursionen.

Das Kaiserlich Archäologische Institut, Römisch-Germanische Kommission, zu Frankfurt am Main dankt für die unentgeltliche Zuwendung des 1. Heftes des II. Bandes der ‚Mitteilungen der Prähistorischen Kommission‘.

Das Ministerium für Kultus und Unterricht übermittelt den von der k. u. k. Botschaft in Berlin im Wege des k. u. k. Ministeriums des Äußeren eingelangten IV. Band des Werkes ‚Inventaire général des richesses d'art de la France. Paris. Monuments civils. Tome IV. Table alphabétique-analytique. Paris 1913‘.

Der Sekretär legt einen von Prof. Dr. Ernst Sellin in Kiel eingesandten kurzen vorläufigen Bericht vor sowie die Rechnungsablage über die diesjährige Frühjahrskampagne der Ausgrabung Balata-Sichem.

Das w. M. Professor Dr. Edmund Hauler erstattet den Bericht der Kommission für den Thesaurus linguae latinae über die Zeit vom 1. April 1913 bis 31. März 1914.

AUSZERORDENTLICHE GESAMTSITZUNG VOM 1. JULI 1914.

Der Präsident macht Mitteilung von dem am 28. Juni 1914 erfolgten Ableben Seiner k. und k. Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Kurators der Akademie der Wissenschaften Erzherzog Franz Ferdinand.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, **1.** Abhandlung.

Studien
zur
Laut- und Formenlehre
der
Mehri-Sprache in Südarabien.

V. (Anhang.) Zu ausgewählten Texten.

1. Nach den Aufnahmen von D. H. v. Müller.

Von

Dr. Maximilian Bittner,

wirkl. Mitgliede der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 4. März 1914.

Wien, 1914.

In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorbemerkungen.

Nachdem ich meine ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien‘ in vier Teilen[1] zum Abschluß gebracht habe und zu der Überzeugung gelangt bin, daß man so, wie ich es beim Mehri gewagt habe, nicht nur diesem, sondern von ihm ausgehend vielleicht auch den beiden anderen Mahra-Sprachen,[2] nämlich dem Šḫauri und dem Soqoṭri, wird näher[3] treten können, halte ich es für meine Pflicht, jenen ‚Mehri-Studien‘, wie ich meine Arbeiten auf dem Gebiete des Mehri kurz bezeichnen will,[4] als Anhang im folgenden noch einige

[1] Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, u. zw.: I. ‚Zum Nomen im engeren Sinne‘ = 162. Band, 5. Abhandlung (1909). — II. ‚Zum Verbum‘ = 168. Band, 2. Abhandlung (1911). — III. ‚Zum Pronomen und zum Numerale‘ = 172. Band, 5. Abhandlung (1913). — IV. ‚Zu den Partikeln (mit Nachträgen und Indizes)‘ = 174. Band, 4. Abhandlung (1914).

[2] So möchte ich das Mehri, Šḫauri und Soqoṭri nennen, weil diese beiden letzteren gewiß aufs Mehri zurückgehen, dessen Heimat im Mahra-Lande in Südarabien gelegen ist.

[3] Vgl. meine ‚Charakteristik der Šḫauri-Sprache in den Bergen von Ḍofâr am Persischen Meerbusen‘, Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften vom 23. April (Jahrgang 1913, Nr. IX) und meine ‚Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqoṭri-Sprache‘ I. (1. Das *-t* der Feminin-Endung. 2. Der Possessiv-Ausdruck und die Verwandtschaftsnamen. 3. Persische Lehnwörter) in Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, 173. Band, 4. Abhandlung (1913).

[4] Einiges von dem ins Mehri Einschlägigen habe ich auch in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes publiziert, u. zw.: 1908 in

Prüfsteine beizulegen, an denen die Gültigkeit der — ich darf es wohl sagen — nicht immer mühelos erschlossenen Sprachgesetze erprobt werden möge.

Zu diesem Ende will ich es versuchen, eine Anzahl besonders lesenswerter und sprachlich interessanter Texte, die ich aus dem von David Heinrich v. Müller, Alfred Jahn und Wilhelm Hein aufgenommenen und ins Deutsche übersetzten Mehri-Materiale[1] ausgewählt habe, mit jenen ‚Studien' streng methodisch in Einklang zu bringen. Als ersten Teil dieses von mir geplanten Anhanges lege ich sechs Texte vor, die wir D. H. v. Müller zu danken haben, und zwar aus ‚Südarabische Expedition', Band IV: Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache I, Wien, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1902 — nämlich:

A. ‚Aschenputtel', S. 117—135, wozu man auch das von D. H. v. Müller ebendort zum Schlusse unter ‚Zur Sagen- und Märchenbildung' S. 211—214 Mitgeteilte nachlesen wolle (bei Müller unter ‚Erzählung' E).[2]

B. ‚Der närrische Mann', S. 111—117, wozu man auch S. 209—211 vergleichen möge (bei Müller unter ‚Erzählung' D).

C. ‚Geschichte dreier Brüder', S. 135—144; vgl. dazu auch S. 216 und 217 (bei Müller unter ‚Erzählung' G).

einer Anzeige von ‚K. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen', S. 322—430; — 1909 in ‚Der gemeinsemitische Ausdruck für ‚Zunge' — ein nomen agentis, S. 144—150; — 1910 in ‚Neues Mehri-Materiale', S. 70—92; — 1913 in ‚Einige das Mehri betreffende Bemerkungen zu Brockelmanns Grundriß II (Syntax), S. 48—52, und einige Etymologien.

[1] In Band III, IV und IX der Südarabischen Expedition, Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1902.

[2] Die Mehri-Version des Märchens vom Aschenputtel ist noch einmal abgedruckt worden in Band VII der Südarabischen Expedition, der die Šḫauri-Texte enthält, und zwar S. 34—45 (mit paralleler Šḫauri- und Soqoṭri-Übersetzung, letztere auch in Band VI, Soqoṭri-Texte, S. 35—42). — Ich habe die Absicht, das Märchen vom Aschenputtel in den drei Mahrasprachen als sprachvergleichende Studie in der Art der vorliegenden Publikation zu bearbeiten.

D. ‚Treue wird belohnt', S. 125—134; vgl. S. 215 (bei Müller unter ‚Erzählung' F).

E. ‚Geschichte zweier Brüder', S. 69—91; vgl. S. 193—203 (bei Müller unter ‚Erzählung' B).

F. ‚Geschichte Josephs', Gen. 37, 2—36, S. 1—5 (bei Müller unter ‚Biblische Texte', 1. Aus der Genesis, Kap. 37).

Bei Herstellung der vorliegenden Arbeit konnte ich so zu Werke gehen, als ob es sich um Texte gehandelt hätte, die nach alten Handschriften ediert worden sind. Es standen mir nämlich jene von der Hand D. H. v. Müllers geschriebenen ersten Aufnahmen zu Gebote, die der so überaus reiche linguistische Nachlaß[1] des zu früh Verstorbenen enthält, und so war es mir möglich, bei wiederholtem genauen Studium dieser wertvollen Manuskripte noch so manchen Wink zu erhalten, der der weiteren Durchforschung des Mehri nur zum Vorteil gereichen wird. Die Übersetzungen habe ich zum Zwecke dieser „Studien" natürlich neu gemacht und zwar, um über jedes Wort Rechenschaft geben und die wünschenswerte Kontrolle überall ermöglichen zu können, ganz wörtlich gehalten. Beides, Texte und Übersetzungen, habe ich mit Noten versehen: die zu ersteren enthalten eine Art von textkritischem Apparat, insbesondere oft auch in den ersten Aufnahmen zu findende andere Lesarten, während die zum Deutschen auf solche Stellen verweisen, wo der Sinn jetzt anders aufzufassen oder wo zu deren Verständnis noch eine besondere Erklärung notwendig ist.

Im übrigen habe ich mich streng an die ersten Aufnahmen gehalten, insbesondere habe ich die wohl auffälligen, aber erwiesenermaßen in der Natur des Mehri gelegenen Inkonsequenzen

[1] Der das Mehri, Šḫauri und Soqoṭri betreffende Nachlaß D. H. v. Müllers enthält die ersten Aufnahmen zu fast allen von Müller edierten Texten mit zwar nicht immer zahlreichen, aber dann um so brauchbareren Glossen aus dem Munde der eingebornen Gewährsleute, daneben hie und da auch Paradigmen; hingegen sind die gleichfalls vor mir liegenden Zettelkataloge zu dem in den edierten Texten aufgespeicherten Wort-

der Aussprache, die in der Transkription zum Ausdruck kommen, streng beibehalten; ich ließ also z. B. *bayt*, *beyt* und *bêt* ‚Haus' nebeneinander oder *ḥeberît*, *ḥebirît* und *ḥabrît* ‚Tochter' u. dgl. m. Nur was die Andeutung langer Vokale betrifft, habe ich dort, wo beim langsamen Sprechen eigentlich eine Länge gesprochen resp. gehört werden muß, das Längezeichen — wenigstens anfangs und in den wichtigsten Fällen — gesetzt, z. B. schreibe ich *nûkā* er kam, wofür wir auch *nûka* und *núka* finden oder *ibitûr* er fischt statt *ibitúr*, weil *ā* in *nûkā* eben aus *a* + ʾ(ʿ) entstanden ist und *ibitûr* für *ibitôr* resp. *yebtôr* steht, dem Ind.-Subj. der Intransitiven (nach der Form *kîteb*). Andrerseits habe ich Längezeichen besonders auf betonten Vokalen, die bloß etymologisch ursprünglich lang sind, im Mehri aber auch fallweise verkürzt werden, dort, wo diese kurz sein müssen, getilgt, z. B. habe ich *beyét-i-ye* meine Häuser geschrieben, nicht *beyêt-i-ye*, denn es liegt nicht Imalisierung des *â* von dem anzusetzenden *(a)byât* vor, sondern Verkürzung des *â* zu *á*, *é* u. dgl. In der Verwendung von Trennungsstrichen zur Zerlegung eines Komplexes von mehreren Wortelementen in die einzelnen Bestandteile bin ich etwas weiter gegangen, insbesondere habe ich die Pronominalsuffixe, soweit es möglich war, abgesondert, z. B. *ḥebirít-s* ihre Tochter für *ḥebiríts*, *ayént-i-he* seine Augen für *ayéntihe*, *l-elbéd-es* daß er sie schlage für *l-e-lbéd-es* oder *le-lbéd-es* u. dgl. Im übrigen habe ich jede andere von mir herrührende Änderung in den Noten ausdrücklich als solche angegeben oder durch Anführung der in den gedruckten Texten stehenden Schreibart kenntlich gemacht.

---

schatz zum Teile noch einer sie vervollständigenden Revision und Kollationierung bedürftig, ehe sie zur Herstellung von Glossaren und Vokabularien werden benützt werden können. Inedita gibt es nur mehr in geringer Zahl. Hervorzuheben sind die Mehri-Übersetzung eines Stückes aus dem Qorân, die aber zu sehr an dem Wortlaute des Arabischen festhält, und eine Soqoṭri-Übersetzung der ersten 6 Kapitel des Evangelium Markus, die ich in den ‚Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqoṭri-Sprache', s. oben S. 3, Note 3, edieren möchte.

Wer meine ‚Mehri-Studien' durchgelesen hat, dürfte wohl sofort in der Lage sein, die hier folgenden Mehri-Texte von D. H. v. Müller, denen ich solche von A. Jahn und W. Hein folgen lassen will, zu verstehen. Was ich in meinen Studien zu erklären versucht habe, ist nach den Indizes am Schlusse des 1. Teiles: ‚Zum Nomen im engeren Sinne', S. 90—111, dann am Schlusse des 2. Teiles: ‚Zum Verbum' S. 122—142, sowie am Schlusse des 4. Teiles: ‚Zu den Partikeln', S. 42—48 [1] (enthält auch das Material des 3. Teiles: ‚Zum Pronomen und zum Numerale') leicht aufzufinden. Alles das hingegen, was noch einer weiteren Erklärung bedarf, habe ich in einer Art von Kommentar zusammengestellt, den ich den vorgelegten Texten und Übersetzungen gleich hier folgen lasse.[2]

[1] Vgl. auch den Index zu den Nachträgen, Studien IV, S. 60—64.

[2] In den Anmerkungen verweise ich mit ‚Ms.' überall dort auf die ersten Aufnahmen D. H. v. Müllers, wo ich durch Beibehaltung der in der Handschrift stehenden Leseart von dem Wortlaut der gedruckten Texte D. H. v. Müllers abweiche. Diese letzteren bezeichne ich mit ‚M.' (= Südarabische Expedition, Bd. IV. I). Was im Kommentar erklärt wird, ist in den Texten hier mit Kreuzchen (+) bezeichnet. Von mir herrührende Ergänzungen habe ich durch [ ], Vorschlags- und Gleitvokale zwischen zwei Worten durch ( ) kenntlich gemacht.

A. Aschenputtel.

1. *ġayj, ḥawwôt,+ ḥārûs bi-ḥarmêt, nûkā+ men-s ba-ġajinôt,+ u-mtût+ hâm-es,+[1] ū-qanû+ ġajinôt, tâ+ aqerût, iṭárḥ-es+ be-báyt we-hé 'siûr+ ibitûr+[2] ṣayd.*

2. *te nhôr,+ amerût heh ḥeberít-h:+ ‚ḥáyb-ī,+ ukô thārûs[3] lâ?‘ amôr hîs: ‚hu ḥôm+ l-ehâres lâ!‘*

3. *amrût heh: ‚ukô?‘ amôr hîs: ‚mġôren tśána'an+[4] bîs.‘ amrût heh: ‚lâ, hâris!‘ wa-hārûs ba-ḥarmêt wa-nûkā bîs be-bêt+ hel ḥeberít-h, u-tḫuwwulôt+ šeh.*

4. *ū-nûkā men-s be-ġajinôt. qanút-s,+ tê aqerût. tḫūlîlim ū-tājôb+[5] be-ḥebirít-s ū-tibġôḏ+ ḥeberît de-ḥowwôt.*

5. *te nhôr ḥeberê+ de-dáulet yeḥôm l-ešáḫten.+ ámilim+[6] heh śáraḥ+[7] ū-ṭalôbim bôl+ li-reḥebît jámā, wa-núkām.*

6. *wa-ḥarmêt de-ḥowwôt feḥerût+ ḥeberít-s, wa-ḥeberît de-ḥowwôt, ūzemét-s+[8] jūnît+[9] de-bárr, amrût hîs: ‚ṭaḥên-eh!‘+*

7. *w-ūzemét-s hibáyt+ haziêret,+ amrût hîs: ‚hímel-hem+[10] ḥamû! hen núkān, l-eqâ+ ber ṭeḥánš jūnît[11] ū-bér hemelêš+[12] haziêret.‘[13]*

8. *ū-bārût,+ sé we-ḥebirít-s, le-hél śéreḥ, wa-ḥeberît de-ḥawwôt be-bêt, ṭawîs+ hôbā+ ajizôn.+*

9. *amôr hîs: ‚ukú bâriš+ lâ l-hel śáraḥ?‘ amrût hîsen: ‚ḫêlek+ lâ; šî+ maḥenêt‘.+ amôr hîs: ‚aśêś!‘+ we-aśśût.*

---

[1] Ms. *hāmes.* [2] Ms. *he siûr ibitúr.* [3] Ms. *thārus*, zur Betonung vgl. z. B. M. 112, 11. [4] Mit *ś* nach Jahn, Ms. mit *š*. [5] Ms. *tāgôb.* [6] Ms. *ămilim.* [7] Mit *ś* nach Jahn, auch im folgenden, Ms. *šáraḥ (šéreḥ)* mit *š*. [8] Bei M. in Klammer daneben *wūzeméts* = *wuzemét-s* oder = *w-ūzemét-s.* [9] Ms. *guniĕt.* [10] Ms. ohne Akzent *himelhem*, cf. zu 21. [11] Ms. *gunīt.* [12] Ms. *hemelé'iš.* [13] Ms. *haziéret,* cf. zu 16.

A. Aschenputtel.

1. Ein Mann, ein Fischer, heiratete eine Frau, er bekam von ihr ein Mädchen, und es starb ihre[a] Mutter, und er zog das Mädchen auf, bis sie[a] herangewachsen war, indem er sie[b] zu Hause ließ, während er ging, Fische zu fangen.

2. Eines Tages sagte zu ihm seine Tochter: ‚Mein Vater, warum heiratest du nicht?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich will nicht heiraten.‘

3. Sie sagte zu ihm: ‚Warum?‘ Er sagte zu ihr: ‚Hernach handelt sie abscheulich an dir.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Nein, heirate!‘ Und er heiratete eine Frau und brachte sie nach Hause zu seiner Tochter, und sie saß da mit ihm.

4. Und er bekam von ihr ein Mädchen. Sie zog sie[b] auf, bis sie[b] herangewachsen war. Sie saßen da, indem sie ihre Tochter liebte und die Tochter des Fischers haßte.

5. Eines Tages wollte nun der Sohn des Sultans sich beschneiden lassen. Man machte ihm eine Unterhaltung und lud die Leute der Stadt ein insgesamt, und sie kamen.

6. Und die Frau des Fischers putzte ihre Tochter auf, und der Tochter des Fischers, ihr gab sie einen Sack Weizen, sie sagte zu ihr: ‚Mahle ihn!‘

7. Und sie gab ihr sieben Krüge,[c] sie sagte zu ihr: ‚Fülle sie mit Wasser! Wenn wir kommen, soll es sein, (daß) du den Sack schon gemahlen und die Krüge schon gefüllt hast.‘

8. Und sie machte sich davon, sie und ihre Tochter, hin zur Unterhaltung, und zur Tochter des Fischers zu Hause, es kamen nachts zu ihr sieben Weiber.

9. Sie sagten zu ihr: ‚Warum hast du dich nicht davongemacht hin zur Unterhaltung?‘ Sie sagte zu ihnen: ‚Ich bin nicht frei gewesen; ich hatte Arbeit.‘ Sie sagten zu ihr: ‚Erhebe dich!‘ Und sie erhob sich.

---

[a] ihre, nämlich des Mädchens Mutter.

[b] resp. es, das Mädchen (so auch im folgenden, hier und in 4); man könnte auch übersetzen: ‚... und er zog das Mädchen auf. Sobald als sie herangewachsen war, läßt er sie zu Hause, und er geht, Fische zu fangen‘ (eventuell, wenn wir *we-hé siûr* lesen, ‚... und er gieng ...‘)

[c] Müller übersetzt ‚Eimer‘, auch im folgenden, in 18 ‚Fässer‘.

10. *siûr bîs. tê ṭar bîr, harbâ⁺ ḥamû wa-raḥaḏ-áys⁺ wa-helbs-îs⁺ ḫalôwuq⁺ [1] wa-záyǵet⁺.*

11. *amôr hîs: ‚bàr!‘⁺ w-ūzem-îs kîs⁺ de-derêhim⁺ w-ūzem-îs kîs de-qabônet.⁺ [2]*

12. *amôr hîs: ‚sîr⁺ hel⁺ śáraḥ wa-neḥâj⁺! tê, hen qónāš⁺ u-tḥêm⁺, tḫêrij,⁺ [3] skêb⁺ kîs de-derêhim birék medûret⁺ u-skêb kîs de-qabônet ṭar ḥarmêt de-ḥawwôt wa-ḥeberít-s!‘ amrût: ‚ístau.‘⁺*

13. *sīrût. tê nukôt, ksût⁺ hābû⁺ d-iǵálqom⁺ [4] wa-ḥarîm⁺ tenáḥejen wa-ḥeberê de-dáulet de-ṣôr⁺ hel habû ū-sé ūqebût⁺ birék medûret.*

14. *ū-naḥajût. tê śebôt,⁺ skubût kîs de-derêhim birék medûret u-skubût kîs de-qabônet ṭar ḥarmêt de-ḥáyb-es wa-ḥeberít-s ū-ḫarijût⁺.*

15. *ū-buqôḏ ser-îs ḥeberê de-dáulet wa-laḥaq-áys lâ, wu-rídd l-hel hābû, amôr h-ajizôn: [5] ‚bes min śáraḥ, tê jéheme⁺ be-ḥelêy.‘⁺ ū-bârim hábū wa-ḥarîm.*

16. *ū-sê sīrût. te nkôt be-bêt, ksût jūnît [d-]bérr [6] deqêq⁺ de-hūqâ⁺ [7] wa-haziêret [8] de-míl'im⁺ ḥamû, wa-ḥarîm hôbā tḫūlûl.*

17. *amôr hîs: ‚nḥáješ?‘ amrût hîsen: ‚nḥájek ū-buqôḏ ser-î ḥeberê de-dáulet.‘ amôr hîs: ‚lḥaq-áyš?‘ amerût: ‚lâ.‘ amôr hîs: ‚ístau.‘ wa-śíll⁺ men-s ṣáyǵet wa-ḫelôwuq [9] ū-siûr, wa-sê šuqfôt.⁺*

18. *wu-nkôt ḥarmêt de-ḥáyb-es wa-ḥebirít-s wa-haśśét-s.⁺ amrût hís: ‚ber ṭeḥánš?‘ [10] amerût: ‚áywa.‘ ‚wa-hamilêš [11] ḥamû birék haziêret?‘ [12] amrût: ‚áywa.‘ tḫūlûl.*

[1] So oder *ḫalówuq* zu lesen. [2] So mit *q* nach Jahn, Ms. mit *k*, aber auch mit *ḳ*, sowie mit *g*. [3] Ms. *tḫerij* ohne Akzent, cf. zu 24. [4] Ms. *diǵálqom*, [5] Ms. *hajizôn*. [6] So mit *d-* zu lesen, wie in 6; M. ergänzt hinter *berr* noch ein *ṭḥînet* (*ṭḥênet*). [7] Ms. *hūqa*. [8] Ms. *haziēret*. [9] Ms. *ḫelōwuq*. [10] So zu lesen oder *ṭeḥániš*. [11] Ms. *hamilé'š*. [12] Ms. *haziēret*.

10. Sie gingen mit ihr. Als sie an einem Brunnen (waren), nahmen sie Wasser herauf und wuschen sie und legten ihr Kleider an und Geschmeide.

11. Sie sagten zu ihr: ‚Mach dich davon!' Und sie gaben ihr einen Beutel Geld und gaben ihr einen Beutel Skorpione.

12. Sie sagten zu ihr: ‚Geh zur Unterhaltung und spiele! Sobald du, wenn du genug hast und willst, hinausgehst, schütte den Beutel Geld in den Kreis und schütte den Beutel Skorpione auf die Frau des Fischers und ihre Tochter!' Sie sagte: ‚Recht!'

13. Sie ging. Als sie (hin)gekommen war, fand sie die Männer zusehen und die Frauen spielen und den Sohn des Sultans dastehen bei den Männern, und sie, sie trat in den Kreis ein.

14. Und sie spielte. Als (sie) satt geworden war, schüttete sie den Beutel Geld in den Kreis und schüttete den Beutel Skorpione auf die Frau ihres Vaters und ihre Tochter und ging hinaus.

15. Und es lief ihr nach der Sohn des Sultans und er holte sie nicht ein und er kehrte zurück hin zu den Leuten, er sagte zu den Weibern: ‚Genug von der Unterhaltung, bis morgen in der Nacht.' Und es machten sich davon die Männer und die Frauen.

16. Und sie, sie ging. Als sie nach Hause gekommen war,[a] fand sie den Sack Weizen (als) feines Mehl daliegen und die Krüge voll Wasser, und die sieben Frauen saßen da.

17. Sie sagten zu ihr: ‚Hast du gespielt?' Sie sagte zu ihnen: ‚Ich habe gespielt und es ist mir nachgelaufen der Sohn des Sultans.' Sie sagten zu ihr: ‚Hat er dich eingeholt?' Sie sagte: ‚Nein!' Sie sagten zu ihr: ‚Recht!' Und sie nahmen von ihr das Geschmeide und die Kleider und gingen, und sie schlief.

18. Und es kam die Frau ihres Vaters und ihre Tochter und ließ sie sich erheben. Sie sagte zu ihr: ‚Hast du schon gemahlen?' Sie sagte: ‚Ja.' ‚Und hast du Wasser gefüllt in die Krüge?' Sie sagte: ‚Ja.' Sie saßen da.

[a] M. ‚Und sie ging, bis sie nach Hause kam'. (Meinem Dafürhalten nach kann auch sonst mitunter ‚bis' durch ‚als' ersetzt, resp. der betreffende Satz zum folgenden gezogen werden.)

19. *amrût hîs ġayt-s; ‚wúdāš*⁺ *lâ ġajinôt ṭayt*⁺ *raḥêmet, ṭawût hel śáraḥ wa-nḥajôt u-skubôt kîs de-derêhim birék medûret, wa-barût ū-beqôḏ ser-îs ḥeberê de-dáulet u-lḥaq-áys lâ, u-tḫūlîlim?‘*

20. *tê jéheme b-ḥelêy siûrim hábū wa-ḥarîm, wa-ḥarmêt de-ḥawwôt fḫerût ḥebirít-s.*

21. *wa-ḥebirît de-ḥawwôt, ūzemét-s jūnît-ī ṯirît*⁺ *[d-]bárr*[1], *amerût hîs: ‚ṯḥên-eh!‘ wa-ūzemét-s arba'at-ášar zîr, amerût hîs: ‚hémil-(i)-hem*⁺ [2] *ḥamû!‘ wa-sé sīrût, sê wa-ḥeberít-s l-hel śáraḥ.*

22. *wa-ḥeberît de-ḥawwôt, nûkā henî-s hôbā ḥarîm, amôr hîs: ‚ukó siériš*⁺ *lâ l-hel śáraḥ?‘ amerût: ‚šî meḥenêt.‘ amôr hîs: ‚aśêś!‘ wa-aśśût wa-sirût šê-sen.*

23. *tê nûka hel bîr, harbâ ḥamû, raḥaḏ-áys wa-helbes-îs ḫalôwuq*[3] *wa-ṣáyġet wa-amôr hîs: ‚sîr l-hel śáraḥ!‘*

24. *wa-ūzem-îs kîs de-derâhim wa-kîs [de-]qabônet*[4], *amôr hîs: ‚naḥâj, te tqanáy,*⁺ *wa-hén teḥêm teḫarêj,*⁺ [5] *skêb kîs de-derêhim birék medûret wu-skêb kîs de-qabônet ṭar ḥarmêt de-ḥowwôt wa-ḥabirít-s!‘*

25. *sīrût. te nkôt l-hel śáraḥ, ksût hábū de-ṣôrim wa-ksût ḥarîm tenáḥejen. w-ūqubût birék śáraḥ, wa-ḥeberê de-dáulet d-ūtelûm*⁺ *ṭar ferhîn.*

26. *wa-sé naḥajût. tê qanôt mín (ĕ) naḥâj,*⁺ *skubût kîs de-derêhim birék medûret, skubût kîs de-qabônet ṭar ḥaremêt de-ḥáyb-es wa-ḥebirít-s wa-ḫarijût.*

---

[1] Vgl. *de-bárr* in 6. [2] Ms. *hémilihém.* [3] So. [4] Vgl. *de-qabônet* in 11, 12 und 14. [5] So Ms.

19. Es sagte zu ihr ihre Schwester: ‚Hast du nicht ein schönes Mädchen bemerkt, sie ist nachts zur Unterhaltung gekommen und hat gespielt und einen Beutel Geld in den Kreis geschüttet, und sie hat sich davongemacht, und es ist ihr der Sohn des Sultans nachgelaufen und er hat sie nicht eingeholt, und sie saßen da?‘

20. Tags darauf, in der Nacht,[a] gingen die Männer und die Frauen, und die Frau des Fischers putzte ihre Tochter auf.

21. Und der Tochter des Fischers, ihr gab sie zwei Säcke Weizen, sie sagte zu ihr: ‚Mahle ihn!‘ Und sie gab ihr vierzehn Krüge, sie sagte zu ihr: ‚Fülle sie mit Wasser!‘ Und sie, sie ging, sie und ihre Tochter, hin zur Unterhaltung.

22. Und zur Tochter des Fischers, zu ihr kamen die sieben Frauen, sie sagten zu ihr: ‚Warum bist du nicht hin zur Unterhaltung gegangen?‘ Sie sagte: ‚Ich hatte Arbeit.‘ Sie sagten: ‚Erhebe dich!‘ Und sie erhob sich und ging mit ihnen.

23. Als sie zum Brunnen gekommen waren,[b] nahmen sie Wasser herauf, sie wuschen sie und legten ihr Kleider an und Geschmeide und sagten zu ihr: ‚Geh hin zur Unterhaltung!‘

24. Und sie gaben ihr einen Beutel Geld und einen Beutel Skorpione, sie sagten zu ihr: ‚Spiele, bis du genug hast, und wenn du hinausgehen willst, schütte den Beutel Geld in den Kreis und schütte den Beutel Skorpione auf die Frau des Fischers und ihre Tochter!‘

25. Sie ging. Als sie hingekommen war zur Unterhaltung,[c] fand sie die Männer dastehen und fand die Frauen spielen, und sie trat ein in die Unterhaltung, und der Sohn des Sultans, der hatte sich bereitgemacht auf einer Stute.

26. Und sie, sie spielte. Als sie vom Spiele genug hatte, schüttete sie den Beutel Geld in den Kreis, schüttete den Beutel Skorpione auf die Frau ihres Vaters und ihre Tochter und ging hinaus.

---

[a] M. hier ‚gegen Abend‘.

[b] M. ‚(sie) ging mit ihnen zum Brunnen‘ (in Verbindung mit dem Vorhergehenden, wobei *nûkā*, hier = 3. P. Pl. gen. fem. unübersetzt bleiben müßte).

[c] M. in Verbindung mit dem Vorhergehenden: ‚Sie ging bis sie zur Unterhaltung kam.‘

27. *wa-haṭalôq ser-îs firhîn ḥeberé de-dáulet. tê mekôn,+ náṭṭab+* [1] *ḥájil-es. amôr hîs: ‚ḥájil-eš.' amrût: ‚l-eqtîf,+* [2] *yeḫalûf+ ġáyr-eh.'*

28. *wu-rídd ḥeberê de-dáulet wa-ḥâjil šeh, siûr. tê nûkā hel bôl li-śáraḥ, amôr: ‚bes, fsâḫen+* [3] *be-śáraḥ.' ū-bârim habû, koll ṭâd he-bét-h.*

29. *wa-sé sirût. te (i)nkôt be-bêt, ksût jiônī+ ber-sên daqêq, u-ksût haziêret de-míl'im ḥamû, wa-ajizôn tḫulûl. śell men-s záyjet wa-ḫalôq.+*

30. *amrût hîsen: ‚haṭalûq ser-î ḥeberê de-dáulet firehîn.' amôr hîs: ‚laḥaq-áyš?' amrût: ‚lâ! ḥájil-ī náṭṭab* [4] *wa-śell-éh, amôr hînī: 'ḥâjil-iš.' amérk heh: 'l-iqtîf,* [5] *yeḫalûf ġáyr-eh.'*'

31. *wa-ḥeberê de-dáulet dáybeṭ ḥâjil w-uzm-éh ḥayjérten+* [6] *ṯirît, amôr hîsen: ‚dêren+ be-ḥâjil dôme wa-qayîsen+ teh la+-ajizôn wa-ġajinôten. hel de-nûkā lîs+ suwê,+ ġatîren+ šî!' ū-dâr ḥayjérten birék reḥebît ḫamset-ášar yaum u-ksû ḥâd+ lâ.*

32. *nhôr de sitt-ášar wîṣel+ be-bêt de-ḥawwôt. qayîs* [7] *la-ḫarmêt wa-nûkā lâ wa-qayîs le-ḥeberít-s wa-nûkā lâ wa-qayîs le-ḥeberît de-ḥawwôt ū-kehêb+ suwâ.*

33. *siûr ḥayjérten l-hel bál-sen, amôr heh: ‚ḥeberît de-ḥawwôt, ḥanôb.'+ ḫzaúb+ le-+ḥawwôt, wa-nûkā ḥawwôt.*

---

[1] Ms. *náṭab.* [2] Ms. *lktif.* [3] Ms. *bes u-fsāḫen.* [4] Ms. *naṭab* ohne Akzent. [5] Ms. *liktīf.* [6] Ms. *ḥaigérten.* [7] Ms. zweimal ohne Akzent (*ḳayis* und *ḳayyis*), einmal *ḳayis*

27. Und es ließ los ihr nach der Sohn des Sultans die Stute. Als sie irgendwo (waren), fiel ihr ein Fußring ab.[a] Er sagte zu ihr: ‚Dein Fußring!' Sie sagte: ‚Soll er hin sein, er läßt einen andern zurück.'[b]

28. Und es kehrte der Sohn des Sultans zurück, indem er den Fußring hatte, er ritt weiter. Als er zu den Leuten der Unterhaltung gekommen war, sagte er: ‚Genug, wir haben die Unterhaltung eingestellt!' Und es machten sich davon die Leute, ein jeder in sein Haus.

29. Und sie, sie ging. Als sie nach Hause gekommen war, fand sie die Säcke schon als Mehl, und sie fand die Krüge voll Wasser, und die Weiber saßen da. Sie nahmen von ihr das Geschmeide und die Kleider.

30. Sie sagte zu ihnen: ‚Es hat losgelassen mir nach der Sohn des Sultans die Stute.' Sie sagten zu ihr: ‚Hat er dich eingeholt?' Sie sagte: ‚Nein, es ist mir ein Fußring abgefallen und er hat ihn genommen, er hat zu mir gesagt: ‘Dein Fußring!’ Ich habe zu ihm gesagt: ‘Soll er hin sein, er läßt einen andern zurück!’'

31. Und der Sohn des Sultans ergriff den Fußring und gab ihn zwei Sklavinnen, er sagte zu ihnen: ‚Geht umher mit diesem Fußring und messet ihn an den Weibern und Mädchen. Welcher immer er richtig paßt, (von der) redet mit mir!'[c] Und es gingen umher die Sklavinnen in der Stadt fünfzehn Tage und sie fanden niemanden.

32. Am sechzehnten Tage langten sie an im Hause des Fischers. Sie maßen (ihn) an der Frau und er paßte nicht und sie maßen (ihn) an ihrer Tochter und er paßte nicht und sie maßen (ihn) an der Tochter des Fischers und er stellte sich als richtig heraus.

33. Es gingen die Sklavinnen hin zu ihrem Herrn, sie sagten zu ihm: ‚Die Tochter des Fischers, die große (ist's).' Er sandte um den Fischer, und es kam der Fischer.

---

[a] M. desgleichen ‚bis zu einer Stelle, wo ihr Fußring ihr heruntergefallen war'.

[b] M. faßt die Stelle anders, er übersetzt: ‚Er behalte ihn, er folge dem andern [Fußring]' mit Note: ‚d. h. wer den zweiten besitzt, wird sich schon melden', vgl. S. A. E. VII, III, S. 39: ‚Möge der mein Lösegeld sein (und verloren gehen), es wird schon ein anderer an seiner statt kommen' — so nach dem Soqoṭri — mit Note 1): ‚Dies ist wohl auch der Sinn der dunklen Mehri-Stelle'.

[c] M. übersetzt hier: ‚nennet mir'.

34. *wa-amôr heh ḥeberê de-dáulet: ‚ḥôm l-ehâres henûk.‘ amôr heh: ‚be-môn?‘ amôr heh ḥeberê de-dáulet: ‚be-ḥeberít-k ḥanôb.‘ amôr: ‚ístau.‘ ū-síddim, l-ehâres, wa-hārûs.*

35. *te nhôr de-qabqêb*⁺ [1] *hâm-es ḥarmêt de-ḥáyb-es ūzemét-s birék ṣaferíyyet*⁺ *dîjer*⁺, *amrût hîs: ‚tíy-eh!‘*⁺

36. *u-tḫuwwulût, wa-(i)nkáys*⁺ *hôbā ḥarîm wa-ḫarûj*⁺ *hel de-*⁺*hé birék héfel-s*⁺ *wa-áymel*⁺ *hîs mśáḫeṣet*⁺ *birék héfel-s.*

37. *amôr hîs: ‚hen nûkā ġáyj-iš u-tḥêm tesîr*⁺ *he-miśê,*⁺ [2] *amêr he-ġáyj-iš: ʻzém-ī*⁺ *amómet-ekʼ*⁺ *we-steyîr*⁺ *birk-îs!‘*

38. *u-tḫuwwulût. tê nûkā ġáyj-is, amerût heh: ‚zém-ī amómet-ek!‘ amôr hîs: ‚tḥém-s*⁺ *hêśen?‘ amerût heh: ‚ḥôm l-istiyûr birk-îs.‘ wa-uzem-îs wa-sīrût he-mśê.*

39. *wa-ksût hâm-es ḥarmêt de-ḥáyb-es, de-ṣarût*⁺ *birék mśê. amerût hîs: ‚hêśen šiš bûme? sîr*⁺ *wullâ*⁺ *lazarôme zāqáyte*⁺ *li-ḥeberê de-dáulet!‘*

40. *wa-ḫarejût wa-sé tḫuwwulût, stīrût*⁺ *birék amômet wa-(i)nkôt. amerût heh: ‚sîr, (i)nkâ be-amómt-ek!‘ siûr, u-ksû birek-îs ḫamô*⁺ *mśáḫeṣet. śell-êhem.*

41. *ū-šūqîfim.*⁺ *tê ke-ṣôbeḥ,*⁺ *aśśût finuw-éh, wa-áśś hé, wa-ksú (i)nḫáli ḥerê-s śafáyt*⁺ *meśáḫeṣet.*

42. *wa-siûr ū-ġátirī* [3] *ke-ḥáyb-eh, amôr: ‚yâ ḥáyb-ī, ho ḥarmêt-ī, ūqébk henî-s be-ḥelêy wa-amerût hînī: ʻzém-i amómt-ek!ʼ wa-ūzémk-s.‘*

---

[1] Ms. hier *kibekib*, cf. zu 47. [2] Ms. *mišé* mit *š*. [3] Ms. *ġátirih.*

34. Und es sagte zu ihm der Sohn des Sultans: ‚Ich will mich bei dir verheiraten.' Er sagte zu ihm: ‚Mit wem?' Es sagte zu ihm der Sohn des Sultans: ‚Mit deiner großen Tochter.' Er sagte: ‚Recht!' Und sie vereinbarten, daß er (sie) heirate, und er heiratete (sie).

35. Am Tage der Hochzeit gab ihr ihre Mutter, die Frau ihres Vaters, in einem Kochtopfe Bohnen,[a] sie sagte zu ihr: ‚Iß sie!'

36. Und sie saß da, und es kamen zu ihr die sieben Frauen und nahmen heraus, was in ihrem Bauche war, und taten Dukaten in ihren Bauch.

37. Sie sagten zu ihr: ‚Wenn dein Mann kommt und du auf den Abort gehen willst, sag' zu deinem Mann: Gib mir deinen Turban! und mach' in ihn hinein.'

38. Und sie saß da. Als ihr Mann gekommen war, sagte sie zu ihm: ‚Gib mir deinen Turban!' Er sagte zu ihr: ‚Was willst du mit ihm?' Sie sagte zu ihm: ‚Ich will in ihn hineinmachen.' Und er gab ihr ihn und sie ging auf den Abort.

39. Und sie fand ihre Mutter, die Frau ihres Vaters, dastehen im Abort. Sie sagte zu ihr: ‚Was hast du da (zu tun)? Geh, sonst werde ich jetzt um den Sohn des Sultans rufen.'[b]

40. Und sie ging hinaus, und sie, sie setzte sich hin, sie machte hinein in den Turban und sie kam. Sie sagte zu ihm: ‚Geh, bring deinen Turban!' Er ging und fand darin fünf Dukaten. Er nahm sie.

41. Und sie schliefen. Als es am Morgen (war),[c] erhob sie sich vor ihm, und er erhob sich, und er fand unter ihrem Kopfe drei Dukaten.

42. Und er ging und redete mit seinem Vater, er sagte: ‚O mein Vater, ich bin zu meiner Frau hineingegangen[d] in der Nacht und sie hat zu mir gesagt: Gib mir deinen Turban! und ich habe ihr (ihn) gegeben.'

[a] M. etwas freier ‚gab ihr ... eine Schüssel Bohnen'.
[b] M. etwas anders: ‚sonst rufe ich den Sultanssohn'.
[c] M. im Anschluß an das Frühere: ‚bis zum Morgen'.
[d] M. ‚ich schlief mit meinem Weibe'.

43. *‚wa-sirût bîs he-mśê*[1] *wa-(i)nkôt wa-amrût hînī: sîr*[2] *ha-amómt-ek! ū-siérk his ū-kúsk birek-îs ḫmô meśáḫeṣet ḏehêb,*[+] *wa-núkak*[3] *wa-šūqôfen tê ke-ṣôbeḥ. wa-aśśût finow-î wa-áśśk ho ū-kúsk śafáyt meśáḫeṣet ḏehêb (i)nḫáli ḥerê-s.‘*

44. *amôr ḥáyb-eh: ‚lâ búdd*[+] *ḥowwôt, ḥáyb-es, mlêk.‘*[+4] *amôr heh: ‚âd-eh*[+] *śeh ġajinôt.‘ amôr: ‚neḥôm ġâ-k l-ehâres bîs.‘*

45. *siûr ḫabêr birék raḥabît, de-hé ḥeberé de-dáulet ḥermét-h tistîren mśáḫeṣet, ū-siûrim l-hel ḥáyb-is wa-amôrim heh: ‚nḥôm nehâres be-ḥabirít-k.‘ amôr hêhem: ‚śáur-es*[+5] *hel hâm-es.‘*[6]

46. *siûrim hel hâm-es, wa-amerût hêhem: ‚ístau.‘ wa-hārûs ḥeberê de-dáulet qanûn bîs.*

47. *tê nehôr de-qebqêb hejjelôt*[+7] *hîs hâm-es birék ṣaferíyyet dêjir wa-amrût hîs: ‚tî!‘ wa-tuwút-h.*

48. *hîs b-ḥelêy, nûkā ḥeberé de-dáulet wa-tḫūlûl henî-s. amerût heh: ‚hât*[+] *amómt-ek!‘ w-ūzem-îs ū-sīrût bîs he-mśê, hemelút-s ġaśś*[+] *wa-(i)nkôt.*

49. *wa-siûr ġajên, yeḥôm amómet-h. ksi-îs*[+] *káll-es ġaśś ū-bâr wa-šūqûf hel hâm-eh.*[8]

50. *te k-ṣôbeḥ nûkā hel ḥáyb-eh. amôr heh: ‚hibó ḥaramét-k?‘ amôr heh: ‚tenôfā lâ, ġaśśût*[9] *ḫalóq-i-ye.‘*

51. *siûrim hel ġajinôt, amôrim hîs: ‚hibó ámliš uṭôme?‘ amrût: ‚dôme men hâm-ī,*[10] *tuwût*[+] *tî*[+] *dêjir.‘*[11]

52. *ḫazáybim*[+] *lîs wa-nkôt. amôr dáulet: ‚qaṣâṣim*[+] *ḥerû(-)s!‘*[+] *wa-qóṣṣim ḥerû(-)s. u-tḫūlîlim.*

[1] Ms. *mśē*. [2] Ms. *sêr*, M. *sîr*. [3] So mit Ms. [4] Ms. *milék*. [5] Ms. *śaures*. [6] Ms. *hāmes*. [7] Ms. *hegelōt* mit *h*, M. *ḥejelôt* mit *ḥ*. [8] Ms. *hāmeh*. [9] Ms. *ġaśśút*. [10] Ms. *hāmi*. [11] Ms. *déjir*.

43. ‚Und sie ist damit auf den Abort gegangen und sie ist gekommen und hat zu mir gesagt: Geh zu deinem Turban! und ich bin zu ihm gegangen und habe darin fünf Golddukaten gefunden, und ich bin gekommen und wir haben bis am Morgen geschlafen, und sie hat sich vor mir erhoben und ich habe mich erhoben und habe drei Golddukaten unter ihrem Kopfe gefunden.‘

44. Es sagte sein Vater: ‚Es muß der Fischer, ihr Vater, ein König (sein).‘[a] Er sagte zu ihm: ‚Noch hat er ein Mädchen.‘ Er sagte: ‚Wir wollen, daß dein Bruder sie heirate.‘

45. Es ging die Nachricht ins Land, daß die Frau des Sohnes des Sultans Dukaten macht, und sie gingen zu ihrem Vater und sagten zu ihm: ‚Wir wollen deine Tochter heiraten.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ihre Beratung (ist) bei ihrer Mutter.‘

46. Sie gingen zu ihrer Mutter, und sie sagte zu ihnen: ‚Recht!‘ Und es heiratete sie der kleine Sohn des Sultans.

47. Am Tage der Hochzeit kochte ihr ihre Mutter in einem Kochtopfe Bohnen und sagte zu ihr: ‚Iß!‘ Und sie aß sie.

48. Wie es in der Nacht (war), kam der Sohn des Sultans[b] und er saß da bei ihr. Sie sagte zu ihm: ‚Gib deinen Turban her!‘ Und er gab ihr (ihn) und sie ging damit auf den Abort, füllte ihn mit Schmutz und kam.

49. Und es ging der Bursche, indem er seinen Turban wollte. Er fand ihn ganz (voll) Schmutz und er machte sich davon und schlief bei seiner Mutter.

50. Als es am Morgen (war), kam er zu seinem Vater. Er sagte zu ihm: ‚Wie ist deine Frau?‘ Er sagte zu ihm: ‚Sie ist zu nichts nutz, sie hat meine Kleider beschmutzt.‘

51. Sie gingen zum Mädchen, sie sagten zu ihr: ‚Wie hast du so getan?‘ Sie sagte: ‚Das ist von meiner Mutter, sie hat mich Bohnen essen lassen.‘

52. Sie sandten um sie und sie kam. Es sagte der Sultan: ‚Schneidet ihr den Kopf ab!‘ Und sie schnitten ihr den Kopf ab. Und sie saßen da.

[a] Nämlich so reich wie ein König; anders M.: ‚der Fischer, ihr Vater, muß ein Engel sein‘, doch ist *mlêk* kaum = ملاك.

[b] M. ‚als in der Nacht der Sultanssohn zu ihr kam‘.

B. Der närrische Mann.

1. *tirú*[+] *habû siûrim, tê wúṣalim*[+] *fáqa(ḥ)*[+] *de-ḥôrim,*[+] *wa-amôr ṭâd mín-hem ha-ġâher: ‚hêt be-hôlā*[+] *wa-hú ba-ḥayûm.‘ amôr heh: ‚lâ!‘*

2. *amôr heh: ‚hêt de-ríkebk*[1] *wa-hú d-esiûr.‘*[2] *amôr heh: ‚lâ!‘ amôr heh: ‚hêt de-ríwuk*[+][3] *wa-hú*[4] *ẓamôn.‘ amôr heh: ‚lâ!‘*

3. *siûrim. te-ksîwum jenôzet, amôr heh: ‚ġayj dôme ṣaḥḥ wullê*[5] *môyit?‘*[+] *amôr heh: ‚hêt teǵûleq ġayj môit(ĕ) lâ? hêt ḥáywul!‘*[+]

4. *siûrim, tê núkām hel amêl, wa-amôr heh: ‚amêl dôme mhejezîz*[+] *wullê*[+][6] *âd-eh?‘ amôr heh: ‚hêt teǵûleq subûl lâ?‘*

5. *siûrim. tê núkām he-raḥebît, amôr heh: ‚mhátime*[+] *hôn?‘ amôr heh: ‚be-bêt ḥanôb.‘*[+] *amôr heh: ‚ši bêt ḥanôb lâ, ġayr bêt-ī.‘*

6. *siûrim. amôr heh: ‚hêt de-hārésk?‘ amôr heh: ‚lâ.‘ amôr heh: ‚ukó thārûs lâ?‘ amôr heh: ‚hu morṯ-áy-nī*[+] *ḥáyb-ī l-ehâres*[7] *ba-ḥarmêt awerît*[+] *teǵûleq wa-di-štimôt*[+] *áqelet*[+] *wa-sanuwît*[+] *thômā.‘*

7. *amôr heh: ‚hen núkāk be-bêt, huwîd!‘*[+] *amôr heh: ‚ukô?‘ amôr heh: ‚uṭôme!‘*

8. *siûr ġayj wa-ūqôb he-bét-h. ksû ḥeberít-h foṭáyt.*[+] *ferrôt*[+] *ḥeberît wa-delfôt, tîber ḥerî-s.*[+] *amôr hîs: ‚hu ḥáyb-iš.‘*

9. *wa-amerût: ‚ukó huwídik lâ?‘ amôr hîs: ‚siûren, hu wa-ṭâd ġayj ḥáywul.‘*[8] *amerût heh: ‚ukó ḥáywul?‘*

---

[1] Ms. hier ohne Akzent *d'rikeb'k*, zur Betonung cf. zu 10 und 20. [2] Ms. *d'siūr.* [3] Ms. *d'ríwuk.* [4] So mit Ms. *wa-hú* (mit *h*). [5] Ms. *wulē.* [6] So besser als *welû.* [7] So zu teilen, M. *lē-hâres.* [8] Ms. so *ḥáywul.*

B. Der närrische Mann.

1. Zwei Leute gingen, bis sie zur Hälfte des Weges gelangten, und es sagte der eine von ihnen zum andern: ‚Du (bist) im Schatten und ich (bin) in der Sonne.' Er sagte zu ihm: ‚Nein.'

2. Er sagte zu ihm: ‚Du bist beritten und ich gehe.' Er sagte zu ihm: ‚Nein.' Er sagte zu ihm: ‚Du hast dich satt getrunken und ich bin durstig.' Er sagte zu ihm: ‚Nein.'

3. Sie gingen. Als sie eine Leiche[a] gefunden hatten, sagte er zu ihm: ‚(Ist) dieser Mann wohlauf oder tot?'[b] Er sagte zu ihm: ‚Siehst du nicht, (daß) der Mann tot ist? Du bist verrückt!'

4. Sie gingen, bis sie zu einem Felde kamen, und er sagte zu ihm: ‚(Ist) dieses Feld geschnitten oder (steht) es noch?'[c] Er sagte zu ihm: ‚Siehst du die Ähren nicht?'

5. Sie gingen. Als sie zur Stadt gekommen waren, sagte er zu ihm: ‚Wo wirst du übernachten?' Er sagte zu ihm: ‚Im großen Hause.' Er sagte zu ihm: ‚(Es ist) kein großes Haus (da) außer meinem Hause.'

6. Sie gingen. Er sagte zu ihm: ‚Bist du verheiratet?' Er sagte zu ihm: ‚Nein.' Er sagte zu ihm: ‚Warum heiratest du nicht?' Er sagte zu ihm: ‚Mich hat mein Vater beauftragt, ich solle heiraten eine blinde Frau, die sieht, und eine, die gehorcht, eine kluge und eine taube, die hört.'

7. Er sagte zu ihm: ‚Wenn du nach Hause kommst, rufe!' Er sagte zu ihm: ‚Warum?' Er sagte zu ihm: ‚So!'

8. Es ging der Mann und trat in sein Haus ein. Er fand seine Tochter nackt. Es sprang die Tochter auf und hüpfte, es wurde ihr (der) Kopf zerbrochen. Er sagte zu ihr: ‚Ich (bin) dein Vater.'

9. Und sie sagte: ‚Warum hast du nicht gerufen?' Er sagte zu ihr: ‚Wir sind gegangen, ich und ein verrückter Mann.' Sie sagte zu ihm: ‚Warum verrückt?'

---

[a] M. faßte *jenôzet* hier und in 11 und 12 als ‚Leichenzug'.

[b] M. übersetzte positiv: ‚Dieser Mann lebt, er ist nicht tot'.

[c] Dasselbe gilt auch hier.

10. *amôr hîs: ‚amôr hînī: „hêt be-hôlā wa-hú be-ḥárq.“ amérk*[1] *heh: „lâ.“ amôr hînī: „hêt de-ríkebek*[2] *wa-hú d-esiûr.*[3]*“ amérk heh: „lâ.“ amôr hînī: „hêt de-ríwuk wa-hú de-ẓáymek.*[4]*“ amérk heh: „lâ.“‘*

11. *‚wa-siûren, kûsen jenôzet, wa-amôr hînī: „ġayj dôme ṣaḥḥ wullê môit?“ amérk heh: „teǵûleq ġayj môit lâ? hêt ḥáywul.“‘*

12. *‚wa-núkān hel amêl. amôr hînī: „amêl dôme mhejezîz wullê âd-e(h)?“ amérk heh: „teǵûleq subûl lâ?“ amôr hînī: „eǵûleq.“‘*

13. *‚wa-siûren. tê núkān he-raḥebît, amérk heh: „hôn mtáḫfe?“ amôr hînī: „mtáḫfe*⁺ *(b-)bêt ḥenôb.“ amérk heh: „śi bêt ḥanôb lâ, ġáyr bêt-ī.“‘*

14. *‚amôr hînī: „huwîd, hen ūqébk bêt-ek.“ amérk heh: „hêśen?“ amôr hînī: „uṭôme.“‘*

15. *‚amérk heh: „hêt de-hārésk?“ amôr hînī: „lâ.“ amérk heh: „ukó thārûs lâ?“ amôr: „hu morṯ-áy-nī ḥáyb-ī l-ehâres ba-ḥarmêt awerît teǵûleq wa-di-štimôt áqelet wa-sanuwît thômā. wa-ūqébk he-bêt-ī.“‘*

16. *amrût heh ḥeberít-h: ‚his ūqébk, ukó huwídek lâ?‘ amôr hîs: ‚'hômā*[4] *ġarûy de-ġáyj lâ, ḥáywul*[5]*.‘ amerût heh: ‚hêt ḥáywul, he lâ.‘*

17. *amerût heh: ‚hôn mhátime ġayj dôme?‘ amôr hîs: ‚amôr hînī: „be-bêt ḥanôb.“ amérk heh: „śi bêt ḥanôb lâ, ġayr bêt-ī.“‘*

---

[1] Ms. hier und im folgenden *amórk* mit dialektischer Beibehaltung des *ó*, die sonst nur fürs Šḫauri und Soqoṭri charakteristisch ist. [2] Ms. hier so mit richtigem Tone *d'rikibek.* [3] Ms. *de siúr.* [4] Ms. *hómak.* [5] So mit Ms. *ḥáywul* (auf der ersten Silbe betont).

10. Er sagte zu ihr: ‚Er hat zu mir gesagt: Du (bist) im Schatten, und ich (bin) im (Sonnen)brand. Ich habe zu ihm gesagt: Nein! Er hat zu mir gesagt: Du bist beritten und ich gehe. Ich habe zu ihm gesagt: Nein. Er hat zu mir gesagt: Du hast dich satt getrunken und ich habe Durst bekommen. Ich habe zu ihm gesagt: Nein!‘

11. ‚Und wir sind gegangen, wir haben eine Leiche gefunden, und er hat zu mir gesagt: (Ist) dieser Mann wohlauf oder tot? Ich habe zu ihm gesagt: Siehst du nicht, (daß) der Mann tot (ist)? Du (bist) verrückt.‘

12. ‚Und wir sind zu einem Felde gekommen. Er hat zu mir gesagt: (Ist) dieses Feld geschnitten oder (steht) es noch? Ich habe zu ihm gesagt: Siehst du die Ähren nicht? Er hat zu mir gesagt: Ich sehe (sie).‘

13. ‚Und wir sind gegangen. Als wir zur Stadt gekommen waren, habe ich zu ihm gesagt: Wo wirst du einkehren?[a] Er hat zu mir gesagt: (Ich) werde im großen Hause einkehren! Ich habe zu ihm gesagt: (Es ist) kein großes Haus (da), außer meinem Hause.‘

14. ‚Er hat zu mir gesagt: Rufe, wenn du in dein Haus eintrittst! Ich habe zu ihm gesagt: Wozu? Er hat zu mir gesagt: So!‘

15. ‚Ich habe zu ihm gesagt: Bist du verheiratet? Er hat zu mir gesagt: Nein! Ich habe zu ihm gesagt: Warum heiratest du nicht? Er hat gesagt: Mich hat mein Vater beauftragt, ich solle heiraten eine blinde Frau, die sieht, und eine, die gehorcht,[b] eine kluge und eine taube, die hört. Und ich bin in mein Haus eingetreten.‘

16. Es sagte zu ihm seine Tochter: ‚Wie du eingetreten bist, warum hast du nicht gerufen?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich höre (auf)[c] die Rede des Mannes nicht, (er ist) verrückt.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Du (bist) verrückt, er nicht!‘

17. Sie sagte zu ihm: ‚Wo wird dieser Mann übernachten?‘ Er sagte zu ihr: ‚Er hat zu mir gesagt: Im großen Hause. Ich habe zu ihm gesagt: (Es ist) kein großes Haus (da), außer meinem Hause.‘

---

[a] M. übersetzte ‚übernachten‘ nach der Glosse *tibáit*, doch paßt die von M., S. 113, Note verzeichnete arabische Erklärung يعنى فى اين تجى فى المغرب besser.

[b] M. frei: ‚die gehorcht und versteht‘, ebenso in 25.

[c] M.: ‚ich gehorchte nicht‘, mit Rücksicht auf arab. *ma samá't* und soq. *ál širbonk*.

18. *amerût (h-)ḥáyb-es: ,hêt teġáurib mānê*+ *de-ġarûy?' amôr his: ,ġáurib lâ.'*

19. *amerût heh: ,his amôr hûk: „hêt be-hôlā wa-hú be-ḥárq" ,amômet di ṭar ḥeré-k, ġafinôt*+ *luk mín(ĕ) ḥarq.'*

20. *amerût heh: ,his amôr hûk: „hêt de-ríkibk*[1] *wa-hú d-esiûr*[2]*" ,halbôd*+ *líe be-fóm-ke*+[3] *tesiûr*+[4] *ṭár-sen.'*

21. *amerût heh: ,his amôr hûk: „hêt de-ríwuk wa-hú ẓamʿôn" ,miswâk*+ *de di-birék ḫô-k*+*.'*

22. *,wa-his núkākem hel jenôzet wa-amôr hûk: „ġayj dôme ḥayy*+ *wullê môyit?"' — amrût heh — ,hen šeh ḥabûn*+*, môt(ĕ) lâ, wa-hén šeh ḥabûn(ĕ) lâ, môt.'*

23. *amerût heh: ,his núkākem hel amêl wa-amôr hûk: „amêl dôme mhejzîz*[5] *wallâ âd-eh?"' — amerût heh — ,hen wîqā bâl-eh mhediyîn, yejizûz-eh, wa-hén wîqā mhediyîn lâ, yejizûz-eh lâ.'*

24. *amerût heh: ,his núkākem hel reḥebît, amérk heh: „hôn mtáḫfe?" amôr hûk: „mtáḫfe (b-)bêt ḥanôb." wa-amérk heh: „šî bêt ḥenôb lâ, ġayr bêt-ī"' — amerût heh — ,bêt ḥanôb bêt de-bâl-ī, se báyt-ek lâ, ḥanôb.'*

---

[1] Ms. *de-rikib'k.* [2] Ms. *de-siúr.* [3] So mit Ms. *be-fóm-ke.* [4] Bei M. hier arabisierendes *tesîr.* [5] Ms. *megzîz.*

18. Sie sagte zu ihrem Vater: ‚Kennst du den Sinn der Rede?' Er sagte zu ihr: ‚Ich kenne (ihn) nicht.'

19. Sie sagte zu ihm: ‚Wie er zu dir gesagt hat: Du (bist) im Schatten und ich (bin) im (Sonnen)brand, (da war's) dieser Turban auf deinem Kopfe, der dich gegen den (Sonnen)-brand gedeckt hat.'

20. Sie sagte zu ihm: ‚Wie er zu dir gesagt hat: Du bist beritten und ich gehe, (da waren's) diese Sandalen an deinen Füßen, auf denen du gehst.'

21. Sie sagte zu ihm: ‚Wie er zu dir gesagt hat: Du hast dich satt getrunken und ich (bin) durstig, (da war's) dieser Zahnstocher, der in deinem Munde (ist).'

22. ‚Und wie ihr zur Leiche gekommen seid und er zu dir gesagt hat: Ist dieser Mann lebendig oder tot? — sagte sie zu ihm — (da war's so:) Wenn er Kinder (hat), ist er nicht gestorben, und wenn er keine Kinder hat, ist er gestorben.'

23. Sie sagte zu ihm: ‚Wie ihr zum Felde gekommen seid und er zu dir gesagt hat: Ist dieses Feld geschnitten oder steht es noch? — sagte sie zu ihm — (da war's so:) Wenn sein Besitzer verschuldet ist, schneidet er es, und wenn er nicht verschuldet ist, schneidet er es nicht.'[a]

24. Sie sagte zu ihm: ‚Wie ihr zur Stadt gekommen seid, hast du zu ihm gesagt: Wo wirst du einkehren? Er hat zu dir gesagt: Ich werde im großen Hause einkehren. Und du hast zu ihm gesagt: (Es ist) kein großes Haus (da), außer meinem Hause' — sagte sie zu ihm — (da war's so:) Das große Haus ist das Haus Gottes, es ist nicht dein Haus, das große.'

---

[a] Von M. anders aufgefaßt: ‚Wenn ...., so mähen sie [die Gläubiger] es ab' resp. ‚Wenn ......, so mähen sie es nicht ab', doch scheint *yejizûz-eh* wohl doch nur als 3. P. g. m. Singularis gefaßt werden zu können (mit Pron.-Suff. der 3. P. Sg. g. m.), wozu auch die arab. Glosse S. 115, Note 1 stimmt, nämlich ان كان مديون صاحب العمل ما يحصل منه شى لان ان كان مديون مثل ما كان مجزوز, was ich so auffasse: ‚Wenn der Besitzer des Feldes verschuldet ist, so bekommt er von ihm (dem Felde) nichts, weil, wenn er verschuldet ist, (das Feld) so ist, als ob es schon geschnitten wäre.'

25. *amerût heh: ‚hîs amérk heh: „hêt (d-)hārésk wullâ*[1] *âd-ek!“ wa-amôr: „hārésk lâ“ wa-amérk heh: „ukó?“ wa-amôr hûk: „šî marâṯ*[+] *men ḥáyb-ī l-ehâres lâ, ġayr ḫarmêt orīt*[+] *tejôleq wa-mištumôt*[+] *áqilet sanuwît tehômā“‘ —*

26. *‚mṯel*[+]*: tejôleq ḫad lâ, ġayr ġáyj-is, wa-mištemôt áqalet*[2] *mṯil: tehômā ġarûy de-hâbū lâ, ġayr ġáyj-is*[3]*, wa-sanuît tehôma mṯîl:*[4] *tehômā ġarûy de-hâbū wa-tāmôl ftinêt*[+] *le-ġáyj-is lâ.‘*

27. *ḫazabût ḥaujirít-s wa-ūzemét-s ḫobezît*[+] *kámilet*[+] *wa-ūzemét-s méle*[+] *de-qáder*[5] *merêq*[+] *wa-ūzemét-s hôbā bêḏ.*

28. *amerût hîs: ‚háuṣil*[+] *(l-)ġayj dé di-be-misjîd*[+]*, wa-amêr heh: „t’ômer balît-ī, t’ômer*[+] *hûk: kibekûb*[+][6] *hibáyt wa-ġáurim*[+] *méle wa-wâreḫ tumôm*[+]*.“‘*

29. *amôr hîs: ‚amêr (h-)balít-š*[7]*: „kibekûb hittît*[+] *wa-ġáurim náqzat*[+] *wa-wâreḫ qôṣer*[+]*.“‘*

30. *mānê: „kibekûb hibáyt mṯil: hôbā bêḏ, wa-ġáurim méle mṯel: qáder de-méle*[+]*, wa-wâreḫ temôm mṯel: ḫobzêt kámilet de-qaṭe’ôt*[+][8] *men-s šî lâ.“*

31. *amerût (h-)ḥaujerít-s: ‚ibó amôr hîš ġayj?‘ amerût: ‚amôr hînī: kibekûb hittît wa-ġáurim néqṣat wa-wâraḫ qôṣer.‘*

32. *amerût hîs: ‚šélliš*[+][9] *ṭayt min bêḏ wa-tûwiš min ḫâbez*[+] *wa-jûreš*[+] *min mreq.‘ amerût: ‚yeḥáuwil*[+]*.‘*

33. *amerût (h-)ḥáyb-es: ‚héffek-ay*[+][10] *ġayj dôme!‘ wa-heffek-áy-s*[+][11] *ġayj.*

---

[1] So besser als *walû*. [2] Ms. *‘aḳalt*. [3] Ms. *ġaiġis* (also mit *j*). [4] So hier Ms. *mṯíl*. [5] Ms. bloß *ġaẓor* (ohne Akzent), bei M. in Klammer neben *qáder*. NB. im Ms. über dem *ẓ* ein ض. [6] Ms. hier ohne Akzent *kibekub*, ebenso in 29, aber in 30 *kibekúb*. [7] Ms. ohne Akzent. [8] Ms. *ġatirût*, auch M., zur Konjektur vgl. im Soqoṭri hier *tibéroh* ‚sie brach (ab, weg)‘. [9] Ms. ohne Akzent. [10] Ms. *hef’kai* ohne Akzent. [11] Ms. *hef’kai-s* ohne Akzent.

25. Sie sagte zu ihm: ,Wie du zu ihm gesagt hast: Bist du verheiratet oder bist du noch (ledig)? und er gesagt hat: Ich bin nicht verheiratet, und du zu ihm gesagt hast: Warum? und er zu dir gesagt hat: Ich habe einen Auftrag von meinem Vater, ich solle nur heiraten eine blinde Frau, die sieht, und eine gehorsame, kluge, eine taube, die hört' —

26. ,(so ist das) ein Gleichnis (nämlich: eine, die) keinen sieht, außer ihrem Mann, und eine gehorsame, kluge (ist) ein Gleichnis (nämlich: eine, die) nicht hört die Rede der Leute, außer (die) ihres Mannes, und eine taube, die hört (ist) ein Gleichnis (nämlich: eine, die) die Rede der Leute hört und ihrem Mann keinen Ärger macht.'

27. Sie sandte ihre Sklavin aus und gab ihr ein ganzes Brot und gab ihr (mit) einen Topf voll Suppe und gab ihr sieben Eier.

28. Sie sagte zu ihr: ,Schaffe es hin zu dem Mann in der Moschee und sag' ihm: Es sagt meine Herrin, sie sagt es zu dir: Es sind sieben Sterne und ein volles Meer und ein ganzer Mond.'

29. Er sagte zu ihr: ,Sage deiner Herrin: (Es sind) sechs Sterne und ein schwindendes Meer und ein abnehmender Mond.'

30. Der Sinn (ist): Die sieben Sterne (sind) ein Gleichnis, (sie sind) die sieben Eier und das volle Meer (ist) ein Gleichnis, (es ist) der volle Topf, und der ganze Mond (ist) ein Gleichnis, (es ist) das vollkommene Brot, von dem sie nichts weggebrochen hatte.'

31. Sie sagte zu ihrer Sklavin: ,Wie hat der Mann zu dir gesagt?' Sie sagte: ,Er hat zu mir gesagt: Sechs Sterne und ein schwindendes Meer und ein abnehmender Mond.'

32. Sie sagte zu ihr: ,Du hast eines von den Eiern genommen und hast vom Brot gegessen und von der Suppe getrunken.' Sie sagte: ,Jawohl!'

33. Sie sagte zu ihrem Vater: ,Vermähle mich diesem Manne!' Und er vermählte sie dem Manne.

C. Geschichte dreier Brüder.

1. *dáulet hārûs be-ḥarmêt ū-núkām*[1] *men-s tru qalliyên*+, *ū-šîtim*+ *ḥabšíyyet*+ *wa-aml-îs sorríyyet*+ [2] *ū-nûkā men-s ġajên ṭâd, wa-aqôrim qalliyên.*

2. *mġôren ḥeberé-h šôḫ*+ *amôr heh: ,ḥáyb-ī, ḥôm márkeb.' wa-áymel heh márkeb wa-sôfar, tê nûkā be-reḥebît.*

3. *u-ksû ṭayt ajûz, šîs ḥeberît ū-šîs ḥâṣen, ḥárm-eh*[3] *teháġerib*+ *lâ ū-kéll d-ūqûb birk-éh yiḏayâ*+ [4].

4. *amrût heh: ,yâ ġajên! šī ġajinôt de-ḫaṭâr*+. *kell de-hātûm henîs, yehâris*+ *bîs, wa-hén hātûm henîs lâ, môl-eh hînī wa-hé.' amôr hîs: ,ístau!'*

5. *nûkā ke-maġarâb*+ *wa-atéšiyim*+, *he wa-ġajinôt. amrût heh: ,ḥálay*+, *nešúqf*+*!' w-ūqebût ġajinôt birék ḥâṣen wa-hé ūqûb ser-îs, wa-bārût men ṭáyr-eh*+, *wa-laḥaq-áys lâ ū-hātûm waḥš-éh*[5].

6. *tê ke-ṣôbeḥ nkôt ajûz ū-kafûdim, he wa-ġajinôt. amrût hîs: ,bîš wellâ*[6] *bih?' amrût hîs ġajinôt: ,bih'.*

7. *šellét-h ajûz wa-hūṣalét(-h)*[7] *birék meqahôit*[8]. *šellût márkeb, hejeḥabét-(h)*[9] *ū-šellût môl di-birk-éh u-tḫūlûl.*

---

[1] Ms. *núka.* [2] Ms. *ṣorríjjet* mit *ṣ.* [3] So *ḥármeh* mit Ms. [4] So betont auch Ms., nämlich *jizajá.* [5] Ms. *waḥšé* (ohne *-h*). [6] Ms. *welä.* [7] Ms. *húṣalét* (ohne *-h*). [8] So mit Ms. *meḳahoit.* [9] Ms. *heġeḥabét* (ohne *-h*).

C. Geschichte dreier Brüder.

1. Ein Sultan heiratete eine Frau, und es kamen von ihr zwei Knaben (zur Welt)[a], und er kaufte eine Negerin und machte sie zum Kebsweibe, und es kam von ihr ein Knabe (zur Welt), und es wuchsen heran die Knaben.

2. Hernach sagte sein großer Sohn zu ihm: ‚Mein Vater, ich will ein Schiff.‘ Und er machte ihm ein Schiff und er reiste fort, bis er kam in ein Land.

3. Und er fand eine Alte, sie hatte eine Tochter und sie hatte ein Schloß, der Weg dahin soll(te) nicht bekannt werden und jeder, der in dasselbe hineingegangen, soll(te) zugrundegehen.[b]

4. Sie sagte zu ihm: ‚O Bursche! ich habe ein Wett-Mädchen[c]. Jeder, der übernachtet bei ihr, soll sie heiraten[d], und wenn er nicht übernachtet bei ihr, (gehört) sein Vermögen mir und er (auch).‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

5. Er kam mit Sonnenuntergang[e], und sie aßen zu Abend, er und das Mädchen. Sie sagte zu ihm: ‚Wohlan, schlafen wir!‘ Und es ging hinein das Mädchen in das Schloß und er ging hinein nach ihr, und sie machte sich davon hinter ihm[f] und er holte sie nicht ein und er übernachtete allein.

6. Als es am Morgen (war), kam die Alte und sie gingen hinunter, er und das Mädchen. Sie sagte zu ihr: ‚(Er) dich oder (du) ihn?‘[g] Es sagte zu ihr das Mädchen: ‚(Ich) ihn.‘

7. Es nahm ihn die Alte und schaffte ihn in ein Kaffeehaus. Sie nahm das Schiff, zog es ans Land und nahm das Vermögen, das darin war, und sie saßen da.[h]

---

[a] M. seiner Lesart *nûka* mehr entsprechend: ‚... ein Sultan ... bekam von ihr zwei Kinder‘, wobei man *nûkā men-s* ***be****-ṯrú qalliyên* erwarten würde.

[b] Meine Übersetzung weicht etwas ab, da ich die Subjunktive beachten zu sollen glaubte.

[c] M. faßte *ḫaṭâr* im Sinne von ‚Rang (Ansehen)‘, in Note 3 in dem von ‚Unglück‘.

[d] Auch hier im Mehri Subjunktiv.

[e] Anders M.: ‚es kam der Abend‘.

[f] M. frei: ‚sie entschlüpfte ihm‘.

[g] D. h. ‚Hat er dich überwunden oder du ihn?‘

[h] Nämlich die beiden Frauen, daher das Verbum in der 3. P. Pl. g. fem.

8. *nûkā ġajên ġâhar*[1], *amôr (h-)ḥáyb-eh: ‚ḥôm márkeb‘. áymel heh márkeb ū-sôfer tê reḥebît d̲îk, de-bîs ġâ-h.*

9. *u-nkôt ajûz, amrût heh: ‚šī ġajinôt (d-)ẖaṭâr. hen hātémk henîs, tehâres bîs, wa-hú ū-môl-ī hûk, wa-hén hātémk henîs lâ, môl-ek hênī wa-hêt.‘ amôr hîs: ‚ístau!‘*

10. *nûkā bâd mġorâb, wa-atéśiyim, he wa-ġajinôt. amrût heh ġajinôt: ‚ḥálay, nešúqf!‘ w-ūqubût birék ḥâṣen wa-hé serîs. bārût min ṭáyr-eh, wa-laḥaq-áys lâ wa-hātûm waḥś-éh.*

11. *tê ke-ṣôbeḥ nkôt ajûz wa-hém kafôdim. amrût hîs: ‚bîš wallâ bih?‘ amerût ġajinôt: ‚bih‘.*

12. *wa-śellét(-h)*[2] *ajûz wa-hūzalát(-h)*[3] *birék maẖabûzit. śellût márkeb wa-hejeḥabét-h hel ġâ-h wa-śellût môl, di-birk-éh (u-)tẖūlûl.*

13. *siûr ḥeberê de-ḥabśíyyet hel ḥáyb-eh, amôr heh: ‚ḥôm márkeb‘. amôr heh: ‚jirê*[+], *ġáu-ke*[+] *líye, l-ẖêr*[+] *men-k, núkām lâ.‘*

14. *ū-siûr ġajên d-ibêk*[+] *l-hel hâm-eh*[4]. *amrût heh: ‚ukú tbêk?‘ amôr hîs: ‚siérk l-hel ḥáyb-ī, amérk heh: „ḥôm márkeb.“ bijid-înī*[+] *w-amôr hînī: „ġáu-ka*[5] *ẖáyr men-k.“‘*

15. *amrût heh: ‚tbêk lâ! hu amôl hûk.‘ wa-amelût heh sembûq*[+6] *ū-sôfer ū-śéll šeh baḥarêt ġajinôten.*

---

[1] So mit Ms. *ġāhar.* [2] So mit Ms. *wa-śellet aġuz.* [3] Ms. *húzalat.* [4] Ms. *haameh.* [5] So mit Ms. *ġauka.* [6] Auch ar. mit ق, Ms. *sembūk.*

8. Es kam der zweite Bursche, er sagte zu seinem Vater: ‚Ich will ein Schiff.' Er machte ihm ein Schiff und er reiste fort, bis zu jenem Lande, in welchem sein Bruder (war).

9. Und es kam die Alte, sie sagte zu ihm: ‚Ich habe ein Wett-Mädchen[a]. Wenn du übernachtest bei ihr, sollst du sie heiraten[b], und ich und mein Vermögen (gehören) dir, und wenn du nicht übernachtest bei ihr, (gehört) dein Vermögen mir und du (auch).' Er sagte: ‚Recht!'

10. Er kam nach Sonnenuntergang, und sie aßen zu Abend, er und das Mädchen. Es sagte zu ihm das Mädchen: ‚Wohlan, schlafen wir!' Und es ging hinein das Mädchen in das Schloß und er hinter ihr. Sie machte sich davon hinter ihm, und er holte sie nicht ein und übernachtete allein.

11. Als es am Morgen (war), kam die Alte und sie gingen hinunter. Sie sagte zu ihr: ‚(Er) dich oder (du) ihn?' Es sagte das Mädchen: ‚(Ich) ihn'.

12. Und es nahm ihn die Alte und schaffte ihn in eine Bäckerei. Sie nahm das Schiff und zog es ans Land zu dem anderen Schiffe[c] und nahm das Vermögen, das darin war, und sie saßen da (die Frauen).

13. Es ging der Sohn der Negerin zu seinem Vater, er sagte zu ihm: ‚Ich will ein Schiff.' Er sagte zu ihm: ‚Geh weiter, deine Brüder, diese, die besser sind als du, sind nicht (wieder) gekommen'.

14. Und es ging der Bursche weinend zu seiner Mutter. Sie sagte zu ihm: ‚Warum weinst du?' Er sagte zu ihr: ‚Ich bin zu meinem Vater gegangen, ich habe zu ihm gesagt: Ich will ein Schiff. Er hat mich ausgezankt und hat zu mir gesagt: Deine Brüder sind besser als du.'

15. Sie sagte zu ihm: ‚Weine nicht! Ich mache dir (eines).' Und sie machte ihm ein Boot und er reiste fort und nahm mit sich Mädchen als Seeleute.

---

[a] M. hier ‚eine Tochter von Ansehen (Schönheit)', vgl. zu 4.

[b] Im Mehri wieder Subjunktiv.

[c] Wörtl. ‚zu seinem Bruder' — oder ist zu übersetzen: ‚zu dem seines Bruders'?

16. *ū-jehêm*[1]. *tê nôkā be-reḥebît dîme, de-bîs ajûz, kafôd. ġaberét(-h)*[2] *ajûz be-ḥáyq*⁺, *amrût heh: ‚šî ġajinôt de-ḫaṭâr.‘ amôr his: ‚ístau, ḥôm l-ehéfrā*⁺ *sembûq*[3] *wunkône*[4].‘

17. *ū-ferâ*[5] *sembûq*[6] *di-hé, nûkā hal ġajinôten waamôr hîsen: ‚kusk ajûz ba-bárr w-amrût hînī: „šî ġajinôt de-ḫaṭâr“.‘*

18. *amôr heh: ‚šṭôm hûk ġaylôf qâṭen*[7] *u-šṭôm hûk qaluîn*⁺ *qanétten*⁺ *wa-aṣáb-sen be-ġaylôf, wa-hén teḫūlélkem ke-maġarâb he-išê, amôl qaluîn be-ḫalêq de-ġajinôt wa-hâraḫ*⁺[8] *ġaylôf.‘*

19. *nûkā ġajên tê hel ajûz, ū-síddim. amrût heh: ‚hen hātémk henîs, šelêl(é) môl-ī*[9] *wa-ḥâṣen wa-nhâ káll-en hûk, wa-hén hātémk henîs lâ, sembûq-ek wa-hél birkîs wa-hêt, káll-e-kem, hînī.‘ amôr hîs: ‚ístau!‘*

20. *ū-siûr šîs. tê núkām he-bêt, kafidût ġajinôt, (i)nkôt hêhem be-išê wa-atášiyim. bâd išê aššôt ġajinôt, amerût heh: ‚ḥálay, nešúqf!‘ ū-áššim.*

21. *his debirôt*⁺ *ġajinôt, ôlaq*[10] *qaluîn ba-ḫaléq-s wa-harḫáu*[11] *ġaylôf. wa-sīrût ġajinôt, we-hé siûr serîs, tê waṣalût ba-ġáuf ba-mkôn-es. we-hé hūṯûq ṭarêf de-ġaylôf bi-ḥáyd-eh*⁺.

22. *wa-firâ li-ġaylûf*⁺[12]. *tê nûkā henîs, šūqîfim. tê ke-ṣôbeḥ kafûdim hal ajûz. amrût ajûz (h-)ḥabirít-s*⁺: *‚bîš ullâ bih?‘ amrût hîs ġajinôt: ‚bî‘.*

---

[1] Ms. ohne Akzent *u ġehem*. [2] Ms. *ġaberet*. [3] Ms. *es-sembūk*. [4] Ms. *wunkône*. [5] Ms. *u feraʿ*. [6] Ms. *sembūk*. [7] Ms. zuerst *ḳoṭon* (M. *qoṭôn*) d. i. Sing., dann verbessert in *gāten*, l. *qâṭen* d. i. Plur. [8] Ms. ohne Akzent. [9] Ms. *šelle l-mólī*. [10] So mit Ms., woselbst *ʿólaḳ* steht (M. *alôq*). [11] Ms. *warḫáu*. [12] So Ms. hier mit *û*.

16. Und er fuhr. Als er in dieses Land gekommen war, in welchem die Alte (war), stieg er ab. Es begegnete ihm die Alte am Strande[a], sie sagte zu ihm: ,Ich habe ein Wett-Mädchen[b].' Er sagte zu ihr: ,Recht, ich will hinaufgehen aufs Boot und (dann) werde ich kommen.'

17. Und er ging hinauf auf sein Boot, er kam zu den Mädchen und sagte zu ihnen: ,Ich habe eine Alte gefunden, am Festlande, und sie hat zu mir gesagt: Ich habe ein Wett-Mädchen.'

18. Sie sagten zu ihm: ,Kauf' dir dünne Schnüre[c] und kauf' dir kleine Haken und binde sie an die Schnüre, und wenn ihr euch setzet bei Sonnenuntergang zum Abendessen, tu' die Haken an das Kleid des Mädchens und laß locker die Schnüre!'

19. Es kam der Bursche (daher), bis er bei der Alten (war)[d], und sie vereinbarten sich. Sie sagte zu ihm: ,Wenn du übernachtest bei ihr, nimm mein Vermögen und das Schloß und wir alle (gehören) dir, und wenn du nicht übernachtest bei ihr, (gehören) dein Boot und was darin ist und du, ihr alle, mir.' Er sagte zu ihr: ,Recht!'

20. Und er ging mit ihr. Als sie zum Hause gekommen waren, ging das Mädchen hinunter, sie brachte ihnen das Abendessen und sie aßen zu Abend. Nach dem Abendessen erhob sich das Mädchen, sie sagte: ,Wohlan, schlafen wir!' Und sie erhoben sich.

21. Wie das Mädchen den Rücken gekehrt hatte, hängte er die Haken an ihrem Kleide an und ließ die Schnüre locker. Und es ging das Mädchen, und er ging hinter ihr, bis sie anlangte oben an ihrem Platze. Und er hielt fest das Ende der Schnüre in seiner Hand.

22. Und er ging hinauf nach den Schnüren. Als er zu ihr gekommen war, schliefen sie. Als es am Morgen (war)[e], gingen sie hinunter zur Alten. Es sagte die Alte zu ihrer Tochter: ,(Er) dich oder (du) ihn?' Es sagte zu ihr das Mädchen: ,(Er) mich.'

---

[a] M. ,im Hafen'.

[b] M. ,eine herrliche Tochter', vgl. zu 4 und 9.

[c] M., der Leseart *qoṭôn* entsprechend: ,eine dünne Angelschnur', also auch *ġaylôf* als Sing. gefaßt, daher auch im folgenden so.

[d] Oder ,bis hin zur Alten'.

[e] M. in Verbindung mit dem Vorhergehenden: ,bis zum Morgen'.

23. *wa-ġajinôt ber marṭôt ġajên, amrût heh: ‚šîdiḥ*[+] *men hâm-ī, ūzemîte-k*[1] *mefôtiḥ la-ḫazôin.‘*[+]

24. *‚ḫazôin, ṭáyt mén-sen birk-îs môl [d-]dehêb ū-fuḏḏât*[+] *wa-ṭáyt mén-sen birk-îs firhiyôn wa-ṭáyt mén-sen birk-îs asáudet wa-qaḏáuret.*[+][2] *wa-hén amrût hûk: „qêb, ġalêq môl!“ amêr hîs: „qêb fenôn!“‘ amôr ġajên: ‚ístau!‘ ū-siûr.*

25. *nkôt ajûz, amrût heh: ‚ġajên, (i)nkâ, l-eháġalaq-ek môl-ek!‘ amôr hîs: ‚ístau!‘*

26. *sīrût ših, ftiḥôt ḫozônet hauliyyôt di-birk-îs môl [d-]dehêb wa-foḏḏât. amrût heh: ‚qêb, ġalêq môl!‘ amôr hîs: ‚qêb hêt we-hú serîš!‘*

27. *w-ūqebût, we-hé ūqûb serîs wa-haġalqát-h môl wa-ḫarûjim. ū-fetḥôt*[3] *ḫzônet ġarhît, di-birk-îs ferhiyôn. ūqûbim wa-haġalqát-h wa-ḫarûjim.*

28. *u-ftôḥim ḫzônet šéltet, di-birk-îs asáudet wa-qaḏáuret. laqafét-h ū-teḥôm terdî-h*[+] *birék ḫzônet. šell-îs ġajên u-rdû bîs híqebe*[+][4] *wa-sókk bôb. wa-sé, tuwîm-es ḥâlen*[+] *asáudet wa-qaḏáuret.*

29. *wa-tḫūlîlim, he wa-ġajinôt. amôr hîs: ‚hêm*[5] *hôn, bôl li-marâkib?‘*[+] *amrût heh: ‚ṭâd be-meqahôit*[6] *wa-ġâher birék maḫbûzet.‘*

30. *aśś ġajên, siûr. tê nûkā birék maḫbûzet, ksû ġâ-h, ġarib-íh*[7] *we-hé ġarib-íh lâ.*

31. *amôr ġajên he-bâl maḫbûzet: ‚ḫbêz hen fśê!‘*[+] *amôr heh: ‚bi-kám?‘ amôr ‚hîs teḥôm.‘ amôr: ‚ḫobzône hûk be-rūpíe.‘*[+][8] *amôr heh: ístau!‘ wa-ḫabûz.*

---

[1] Ms. ohne Länge *uzemítek.* [2] Ms. hier und später zuerst *katáurit,* dann verbessert in *kazáuret.* NB. *t (ṯ)* und *ẓ (ḏ)* wechseln auch sonst bisweilen in den Mahra-Sprachen; vgl. aber auch im Arabischen z. B. نقض und نكث. [3] So mit Ms. [4] Ms. *híkebe* (auch noch einmal am Rande so); ich behielt die Schreibung der Wurzel mit *q* bei (nach Jahn). NB. Tatsächlich wechseln manchmal *q* und *k.* [5] So mit Ms. *hêm*, von M. nicht in den Text aufgenommen. [6] Ms. *bemekahoit.* [7] Ms. ohne Akzent. [8] So mit Ms. (M. *be-rupi*).

23. Und das Mädchen beauftragte den Burschen, sie sagte zu ihm: ‚Hüte dich vor meiner Mutter, sie wird dir die Schlüssel der Kammern geben.‘

24. ‚In einer der Kammern (ist) Vermögen an Gold und Silber und in einer (anderen) von ihnen (sind) Pferde und (wieder) in einer von ihnen Löwen und Tiger. Und wenn sie zu dir sagt: Geh hinein, sieh das Vermögen an! sag zu ihr: Geh (du) zuerst hinein!‘ Es sagte der Bursche: ‚Recht!‘ Und er ging.

25. Es kam die Alte, sie sagte zu ihm: ‚Bursche, komm, daß ich dich dein Vermögen sehen lasse!‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

26. Sie ging mit ihm, öffnete die erste Kammer, in der das Vermögen an Gold und Silber (war). Sie sagte zu ihm: ‚Geh hinein, sieh das Vermögen an!‘ Er sagte zu ihr: ‚Geh (du) hinein und ich nach dir!‘

27. Und sie ging hinein und er ging hinein nach ihr und sie ließ ihn das Vermögen sehen und sie gingen hinaus. Und sie öffnete die zweite Kammer, in der die Pferde (waren). Sie gingen hinein und sie ließ ihn (sie) sehen und sie gingen hinaus.

28. Und sie öffneten die dritte Kammer, in der die Löwen und Tiger (waren). Sie packte ihn, indem sie ihn in die Kammer werfen wollte. Es nahm sie der Bursche und warf sie hinein und schloß die Tür. Und sie, es fraßen sie sofort die Löwen und die Tiger.

29. Und sie saßen da, er und das Mädchen. Er sagte zu ihr: ‚Wo sind sie, die Besitzer der Schiffe?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Einer ist in einem Kaffeehaus und der zweite in einer Bäckerei.‘

30. Es erhob sich der Bursche, er ging. Als er in die Bäckerei gekommen war, fand er seinen Bruder, er erkannte ihn und er[a] erkannte ihn nicht.

31. Es sagte der Bursche zum Besitzer der Bäckerei: ‚Backe uns ein Mittagessen!‘ Er sagte zu ihm: ‚Um wieviel?‘ Er sagte: ‚Wie du willst.‘ Er sagte: ‚Ich werde dir um eine Rupi backen.‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘ Und er buk.

[a] Nämlich sein Bruder.

32. *[t-]temûm,⁺ amôr heh: ‚ṭarâḥ ġajên de l-iśilêl-eh!‘ núkā, ū-śíll ġajên, siûr šeh. ū-jerîwim hel meqáhwī.⁺ amôr heh: ‚yâ meqáhwī, (i)nkâ hên b-dillît⁺*[1] *de-qahwêt⁺ wa-ṭarâḥ ġajên de l-inkâ bîs!‘*

33. *ū-śell-îs*[2] *ġajên, ū-siûrim, káll-a-hem śafáyt,⁺ he wa-ġáu-he, we-hé garib-îhem we-hêm ġarîbim-eh lâ⁺.*

34. *siûrim. tê núkām be-ḥâṣen hal ġajinôt, hūqâm*[3] *fśê. amôr hêhem: ‚hêkem raḫaṣât⁺*[4] *lâ, fśîum šên!‘ u-tḫūlîlim u-fśîum šîhem.*

35. *bâd fśê núkām bi-qahwêt ū-márkaḫam.*[5] *amôr hêhem: ‚as'ál-kem⁺ bi-bâl-ī: têm ḥabûn l-môn?‘*[6] *amôrim heh: ‚w-allâh,⁺ nhâ ḥabûn le-dáulet felân.‘⁺*

36. *amôr hêhem: ‚ukú têm birék ḥâl⁺ dîm?‘ amôrim heh: ‚w-allâh, de-nhâ qamarét-en⁺ ġajinôt dîme ū-śellût môl-en wa-marákib-y-en.‘*

37. *amôr hêhem: ‚we-hú, taġáribim-ī?‘ amôrim: ‚lâ, neġárib-ik*[7] *(é) lâ.‘*

38. *amôr hêhem: ‚šîkim ṭâd ġâ-kem?‘ amôrim: ‚ya-ḥául,⁺*[8] *šên ġâ-n, ḥeberê de-ḥabśíyyet.‘ amôr hêhem: ‚hu ġâ-kem.‘ u-tḫūlîlim, he wa-hêm.*

39. *siûrim mġôren hel liyêk, amôrim hêhem: ‚nehá neḥôm nejehôm.‘ ū-ḫarûjim wa-núkām hel ġâ-hem u-tḫulîlim.*

40. *mġôren jehêmim, hêm birék marákib-hem we-hé birék sambûq-eh*[9] *wa-ġajinôt šeh birék ṣandûq,⁺ šeh tirú mefôtiḥ, ṭâd hal ġajinôt wa-ṭâd šîh.*

---

[1] Ms. *bdilít.* [2] Ms. ohne Akzent. [3] Ms. ohne Akzent. [4] Wohl doch mit *ḫ*, ar. رخصة. [5] So betont mit Ms. [6] So mit Ms. [7] So besser als *neġóribik* mit Beibehaltung des *ó*, Ms. *neġorbike lā.* [8] Ms. *jaḥau*, M. *ġaḥául*, wo aber *ġ* wohl bloß Druckfehler für *y* ist. [9] Ms. *sembukeh.*

32. Als er es fertig gemacht hatte[a], sagte er zu ihm: ‚Laß es diesen Burschen fortnehmen!‘ Er kam, und er nahm (mit sich) fort den Burschen, er ging mit ihm. Und sie gingen hinüber zum Kaffeesieder. Er sagte zu ihm: ‚O Kaffeesieder, bring uns eine Kanne Kaffee und laß diesen Burschen (fort) kommen mit ihr!‘

33. Und es nahm sie der Bursche, und sie gingen, sie alle drei, er und seine Brüder, und er erkannte sie, und sie, sie erkannten ihn nicht.

34. Sie gingen. Als sie ins Schloß zu dem Mädchen gekommen waren, stellten sie das Mittagessen hin. Er sagte zu ihnen: ‚Für euch (gibt es) keinen Urlaub[b], esset zu Mittag mit uns!‘ Und sie saßen da und aßen zu Mittag mit ihnen.

35. Nach dem Mittagessen brachten sie den Kaffee und sie tranken Kaffee. Er sagte zu ihnen: ‚Ich frage euch bei Gott: Wessen Söhne seid ihr?‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wahrlich, wir sind die Söhne des Sultans So und So.‘

36. Er sagte zu ihnen: ‚Warum seid ihr in dieser Lage?‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wahrlich, uns hat dieses Mädchen überwunden und sie hat genommen unser Vermögen und unsre Schiffe.‘

37. Er sagte zu ihnen: ‚Und mich, mich kennt ihr?‘ Sie sagten: ‚Nein, wir kennen dich nicht.‘

38. Er sagte zu ihnen: ‚Habt ihr einen Bruder?‘ Sie sagten: ‚Jawohl, wir haben einen Bruder, (es ist) der Sohn der Negerin.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ich (bin) euer Bruder.‘ Und sie saßen da, er und sie.

39. Sie gingen hernach zu jenen[c], sie sagten zu ihnen: ‚Wir wollen fortfahren.‘ Und sie gingen hinaus und kamen zu ihrem Bruder und setzten sich hin.

40. Hernach fuhren sie fort, sie in ihren Schiffen und er in seinem Boote, und das Mädchen (war) mit ihm in einem Koffer, (d)er hatte zwei Schlüssel, einer war beim Mädchen und einen hatte er.

---

[a] NB. *temûm* ist Kausativum vom Grundstamm *timm*.

[b] D. h. ‚ich lasse euch nicht fort‘.

[c] D. i. zum Bäcker und zum Kaffeesieder.

41. *siûrim. tê bér-hem qarîb, ámilim*[1] *śaur. amôrim: ‚lazarôme ġajên dôm, ḥebrê de-ḥaujirît, ḏabṭône lên ṣêd.‘*

42. *amôrim: ‚imó nḥôm nekafêd hené-h be-ḥeléy, na'mêr*[2] *heh: „neḥôm nismêr henûk!“ mġôren nemfâġ*[+ 3] *bih h-ráurim!“*[4]

43. *siûrim, núkām hené-h, amôrim heh: ‚yâ ġâ-n, neḥôm nismêr henûk.‘ amôr hêhem: ‚ístau!‘ núkām hené-h be-ḥeléy, smôrim. tê fáqa' de-ḥalîu,*[+] *śíllim u-nfôġim*[5] *bih he-ráurim.*[+]

44. *siûrim, tê núkām ḥaláuk be-rḥebét-hem,*[6] *wa-hakafîdim ġajinôt. amôr hêhem ḥáyb-e-hem: ‚ġâ-kem hôn?‘ amôrim: ‚môt.‘ amôr hêhem: ‚môn mín-kem nûkā ba-ġajinôt?‘ amôr śôḫ: ‚hû.‘*

45. *amrût ġajinôt: ‚môn śih miftâḥ, l-iftâḥ ṣandûq di?*[7] *kell de-fetḥ-áyh, de nûkā bî min ḥelôk.‘*[8] *wa-ġalôqom min mefôtiḥ, ksîum śî lâ.*

46. *nûkā ġajên, di-nfôġim bih h-raúrim*[9] *be-qadrît*[+] *de-bâl-ī. (i)nk-áyh ṭâd ḥawwôt be-hûrī wa-śell-éh ha-bárr.*

47. *siûr. tê nûkā be-reḥebît de-ḥáyb-eh, áymel ḥanáf(-h)*[10] *ḥejjûjī ū-siûr yiṭôlib wa-hâm-eh*[11] *tbêk.*

48. *tê nûkā le-bôb-es, ṭalôb. hmôt*[12] *záut-eh,*[+13] *amrût: ‚ḥejjûjī dôm, záut-eh hîs ḥeberî.‘ w-aśśût*[14] *tûl-e-he wa-šḥabbût*[+] *bih.*

49. *amrût heh: ‚yâ ḥajjûjī, qarôb henên!‘ w-ūqûb śîs. tê ūqûbim u-tḫūlîlim, amôr hîs: ‚ukú het uṭôme?‘*

---

[1] So zu betonen, Ms. *amilim*, M. *amîlim*, cf. D 11. [2] So mit *na'mér*. [3] Ms. *nemfár* mit *r*. [4] Ms. *bih ġaurim*, ebenso in 46. [5] Ms. *u nforim*, darüber *u rúddim* (wohl *rúdim* zu lesen, zu *rdû*). [6] Ms. *berḥebethem*. [7] So mit Ms. ohne *-h*, M. *dih*. [8] Ms. und M. *helôk*. [9] Ms. *bih ráurim*. [10] Ms. *ḥanáf*. [11] Ms. *hāmeh*. [12] So mit Ms. [13] So Ms. hier mit *z*. [14] Ms. *waśût*.

41. Sie zogen dahin. Als sie schon nahe waren, hielten sie Rat. Sie sagten: ‚Jetzt wird dieser Bursche, der Sohn der Sklavin, uns den Fang wegnehmen.'

42. Sie sagten: ‚Heute wollen wir absteigen bei ihm in der Nacht, ihm sagen[a]: Wir wollen verplaudern den Abend bei dir! Hernach laßt uns ihn ins Meer werfen!'

43. Sie zogen dahin, sie kamen zu ihm, sie sagten zu ihm: ‚O unser Bruder, wir wollen verplaudern den Abend bei dir!' Er sagte zu ihnen: ‚Recht!' Sie kamen zu ihm in der Nacht, sie verplauderten den Abend. Als es Mitternacht (war), nahmen sie (ihn) und warfen ihn ins Meer.

44. Sie zogen weiter, bis sie dorthin in ihr Land kamen, und sie luden das Mädchen ab. Es sagte zu ihnen ihr Vater: ‚Wo ist euer Bruder?' Sie sagten: ‚Er ist gestorben.' Er sagte zu ihnen: ‚Wer von euch hat das Mädchen gebracht?' Es sagte der Große: ‚Ich.'

45. Es sagte das Mädchen: ‚Wer hat den Schlüssel[b], damit er diesen Koffer öffne? Jeder, der ihn öffnet, d(ies)er hat mich gebracht von dort.' Und sie sahen nach den Schlüsseln, sie fanden nichts.

46. Es kam der Bursche daher, den sie ins Meer geworfen hatten, nach der Bestimmung Gottes. Es war gekommen[c] zu ihm ein Fischer in einem Kahn und hatte ihn ans Festland genommen.

47. Er war weiter gegangen. Als er ins Land seines Vaters gekommen war, verkleidete er sich als Pilgrim und ging betteln, während seine Mutter weinte.

48. Als er an ihre Tür gekommen war, bettelte er. Sie hörte seine Stimme, sie sagte: ‚Dieser Pilgrim, seine Stimme (ist) wie (die) meines Sohnes.' Und sie erhob sich, (um) zu ihm hin (zu gehen), und war lieb mit ihm.

49. Sie sagte zu ihm: ‚O Pilgrim, tritt nahe zu uns her!' Und er ging hinein mit ihr. Als sie hineingegangen waren und sich niedergesetzt hatten, sagte er zu ihr: ‚Warum bist du so?'

---

[a] Im Mehri Subjunktiv.

[b] Wohl interrogativ zu fassen.

[c] Im Mehri Perfektum, auch gleich im folgenden.

50. *amrût heh: ,yâ ḥebrî, hu šî ḥebré ṭâd wa-jehêm ū-môt. lazarôme hu mrîdet*[1] *li-jiré-h.' amôr hîs: ,môn, di-nûkā bi-ḫabêr?' amrût: ,ġáu-he.'*

51. *amôr hîs: ,hu mebéśer-iš*+ *be-ḥeberî(-)š. hêśen ūzimît-ī?' amrût heh: ,uzmîte-k bêt wa-hal birk-îs.'*

52. *amôr hîs: ,hu ḥebrî(-)š wa-hú núkāk bi-ġajinôt wa-ḫaréjik ġáu-ye, ṭâd min meḫbûzet wa-ṭâd min meqahôit.*[2] *ū-siûrim. tê be-raúrim, rúdim bî, yeḥáymem te*[3] *l-imêt.'*

53. *wa-sīrût hâm-eh*[4] *di-ferḥôt l-hél ḥáyb-eh, amrût heh: ,ḥebrî nûkā, wa-ġáu-he ayûbim bih, rúdim bih heráurim.'*

54. *amôr dáulet: ,ṭarâḥ-eh l-inkâ!'*[5] *sīrût, amrût heh: ,hemâ, ḥáyb-ek!' ū-siûr. tê nûkā hel ḥáyb-eh, môsī bih. tḫūlûl.*

55. *amôr heh ḥáyb-eh: ,môn nûkā ba-ġajinôt?' amôr ġajên: ,ḫabîr henîs!' ṣâqam lîs*[6] *u-nkôt. tḫuwwulût. wa-ṣâqam li-qalliyên ū-núkām. tḫūlîlim.*

56. *amôr hîs dáulet: ,héddel-ī*[7] *bi-qoṣṣát-hem!'*+ *amrût heh: ,yâ ḥáyb-en, wa-hêt wôlī*+ *lên, fnôn nkáy-nī*[8] *śôḫ wa-qamérk-eh, ū-śíllen môl-eh we-hūṣálen-eh*[9] *hel ḫabbôz.'*

57. *,ū-nûkā ġâher ū-qamérk-eh we-hūṣálen-eh le-hél mqáhwī.'*

58. *,ū-nûkā qanûn ū-qamar-înī ū-séll môl ū-śell-înī wa-ḫarj-êhem min(ĕ) maḫubûzit*[10] *ū-meqahôit,*[11] *ū-šéh miftâḥ de-ṣandûq. hen nûkā bih u-ftôḥ ṣandûq, ṣedôq wa-hém biġêt.'*+[12]

---

[1] So mit Ms. [2] Ms. *meḳahóit.* [3] So Ms. = *tey* (,mich'). [4] Ms. *hāmeh.* [5] Auch Ms. unregelmäßig betont *línka.* [6] So *lîs* zuerst im Ms., M. *tîs*, doch wird *ṣâq* mit *le-* konstruiert. [7] Ms. *heddeli* ohne Akzent, aber mit zwei *d.* [8] So mit Ms., M. *inkainī.* [9] So zu betonen mit Ms., hier Ms. zuerst *huṣáleneh* und gleich im folgenden *huṣálneh.* [10] So mit Ms. [11] Ms. *meḳahoit.* [12] Ms. deutlich *birêt* mit *r*, das wohl soviel als *ġ* sein dürfte, cf. oben *nfr (nfġ), ŕáurim (ġaurim).*

50. Sie sagte zu ihm: ‚O mein Sohn, ich habe einen Sohn und er ist fortgegangen und gestorben. Jetzt bin ich krank seinetwegen.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wer (ist es,) der die Nachricht gebracht hat?‘ Sie sagte: ‚Seine Brüder.‘

51. Er sagte zu ihr: ‚Ich werde dir frohe Botschaft geben von deinem Sohn. Was wirst du mir geben?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich werde dir das Haus geben und was darin ist.‘

52. Er sagte zu ihr: ‚Ich (bin) dein Sohn und ich habe das Mädchen gebracht und ich habe meine Brüder herausgebracht, einen aus der Bäckerei und einen aus dem Kaffeehause. Und sie sind fortgezogen. Als sie auf dem Meere (waren), haben sie mich (hinein-) geworfen, indem sie wollten, daß ich sterben solle.‘

53. Und es ging seine Mutter, indem sie sich freute, zu seinem Vater, sie sagte zu ihm: ‚Mein Sohn ist gekommen, und seine Brüder haben ihn schmählich behandelt, sie haben ihn ins Meer geworfen.‘

54. Es sagte der Sultan: ‚Laß ihn kommen!‘ Sie ging, sie sagte zu ihm: ‚Höre, dein Vater!‘ Und er ging. Als er zu seinem Vater gekommen war, küßte er ihn. Er setzte sich hin.

55. Es sagte zu ihm sein Vater: ‚Wer hat das Mädchen gebracht?‘ Es sagte der Bursche: ‚Die Nachricht ist bei ihr[a]!‘ Sie riefen um sie und sie kam, sie setzte sich hin. Und sie riefen um die Burschen und sie kamen, sie setzten sich hin.

56. Es sagte zu ihr der Sultan: ‚Erzähle mir ihre Geschichte!‘ Sie sagte zu ihm: ‚O unser Vater, und du bist Gebieter über uns, zuerst ist zu mir der Große gekommen und ich habe ihn überwunden, und wir haben sein Vermögen genommen und haben ihn zu einem Bäcker geschafft.‘

57. ‚Und es ist der zweite gekommen, und ich habe ihn überwunden, und wir haben ihn zu einem Kaffeesieder geschafft.‘

58. ‚Und es ist der Kleine gekommen und er hat mich überwunden und er hat das Vermögen genommen und er hat mich genommen und er hat sie herausgebracht aus der Bäckerei und dem Kaffeehause, und er hat den Schlüssel des Koffers. Wenn er ihn bringt und den Koffer öffnet, spricht er die Wahrheit und sie sind Verleumder[b]!‘

---

[a] *ḫabîr* ist Substantivum, auch im Arabischen *alḫábar ʿándehā*.

[b] M. mit Rücksicht auf seine dem arabischen *alkādibîn* entsprechende Leseart *bidêt* (cf. *bedû* lügen) ‚sie sind Lügner‘.

59. *amôr heh ḥáyb-eh: ‚(i)nkâ bi-miftâḥ!‘ ū-ḫarûj*[1] *miftâḥ mín(ĕ) kis u-ftôhim ṣandûq ū-fátth.*+[2] *hūmôr*[3] *dáulet la-ḥabún-he, l-isḥáyṭim-hem.*

60. *amôr ġajên: ‚yâ ḥáyb-ī, hen tesḥôṭ ġáu-ye, hu litġône ḥanôf-ī.‘ amôr heh: ‚ístau! hêt dáulet we-hém ḥadîm men nḥál-ke ū-dîme ḥarmét-k!‘ wa-hārûs bîs. u-tḫūlîlim.*

D. Treue wird belohnt.

1. *ṭerú ġáyū, šêhem môl [d-]drêhim*[4] *wa-hāráun*+ *u-rikôb.*+[5]

2. *ṭâd mén-hem, de-śôḫ,*[6] *hārûs be-reḥebît u-tḫūlûl, áymel dukkôn, wa-ġâ-h qanûn be-ġáuf be-jebêl*+ *hal hāráun we-rikôb.*

3. *mġôren kafûd ū-nûkā hal ġâ-h śôḫ bi-dukkôn, ū-fîriḥ ġâ-h wa-áśś ū-ġabir-í-h*[7] *ū-qalôb leh salôm*+[8] *ū-môsī bih.*

4. *ūqûbim birék dukkôn u-tḫūlîlim, ḫatibîrim.*+[9] *wa-áśś, ḏabṭ-áyh*[10], *hūṣal-éh he-bêt hel ḥermét-h.*

5. *amôr hîs: ‚amîl*[11] *he-ġajên fśê!‘ aśśût ḥarmêt, hejjelût*[12] *fśê u-fśîum, w-aśś*[13] *śôḫ ū-siûr he-dukkôn-eh u-tḫūlûl.*

6. *mġôren nûkā ġâ-h u-tḫūlûl hené-h wa-amôr heh: ‚hu maqáfie*+[14] *he-jebêl!‘ aśś śôḫ, amôr heh: ‚hûk roḫoṣât*[15] *lâ, rîbā*+ *yaum!‘ u-tḫūlûl henê-hem.*

---

[1] Ms. *ḫarrūġ*, doch liegt das Kausativum *ḫarûj* = *(ha)ḫrûj* vor. [2] Ms. *u fatḥ*. [3] Ms. *hemōr* mit *e*, wohl nachlässige Aussprache für *humôr* resp. *hūmôr* (M. *hamôr*). [4] So mit Ms., M. *derêhim*. [5] So mit Ms., M. *wa-rikôb*. [6] Von mir ergänzt, nach dem Arabischen. [7] Ms. ohne Akzent. [8] So lese ich, nämlich *ū-qalôb leh salôm* an Stelle eines *muddihi*, das mir unklar ist (Ms. ohne Akzent, M. *múddihi*). [9] M. *ḫatibirim*. [10] So mit Ms. [11] So mit *î* nach dem Ms. [12] M. *ḥejelût*. [13] So mit Ms. *waś*, M. *wa-áś*. [14] So mit Ms. [15] So mit Ms., M. *roḫṣât*.

59. Es sagte zu ihm sein Vater: ‚Bring den Schlüssel!' Und er zog den Schlüssel heraus aus einem Beutel und sie öffneten den Koffer und er war offen. Es befahl der Sultan (zur Strafe) für seine Söhne, daß man sie abschlachte.

60. Es sagte der Bursche: ‚O mein Vater, wenn du meine Brüder abschlachtest, werde ich mich töten.' Er sagte zu ihm: ‚Recht! Du bist Sultan und sie sind Diener unter dir und diese ist deine Frau!' Und er heiratete sie. Und sie saßen da.

D. Treue wird belohnt.

1. (Es waren) zwei Brüder, sie hatten Vermögen an Geld und Schafen und Kamelen.

2. Der eine von ihnen, der (welcher der) Große (war), heiratete in einer Stadt und saß da, er machte einen Laden (auf), und sein kleiner Bruder (war) oben auf dem Berge[a] bei den Schafen und den Kamelen.

3. Hernach ging er hinunter und kam zu seinem großen Bruder in den Laden, und es freute sich sein Bruder und er erhob sich und ging ihm entgegen und begrüßte ihn und küßte ihn.

4. Sie gingen hinein in den Laden und setzten sich hin, sie berichteten sich. Und er erhob sich, er packte ihn, er schaffte ihn ins Haus zu seiner Frau.

5. Er sagte zu ihr: ‚Mach' dem Burschen ein Mittagessen!' Es erhob sich die Frau, sie kochte ein Mittagessen[b] und sie aßen zu Mittag[b] und es erhob sich der Große und ging in seinen Laden und saß da.

6. Hernach kam sein Bruder und setzte sich hin bei ihm und sagte zu ihm: ‚Ich werde umkehren zum Berge!'[c] Es erhob sich der Große, er sagte zu ihm: ‚Dir (gebe ich) keine Erlaubnis (dazu), vier Tage!' Und er saß da bei ihnen.

---

[a] Mh. *jebêl* ist Singular (der Plural dazu *jebelîn*), im Arabischen hier irrtümlich durch den gleichklingenden arabischen Plural (= *jibâl* mit Imale) wiedergegeben.

[b] ‚Frühstück' im Sinne von déjeuner.

[c] Vgl. zu 2.

7. *mjôren aśśût ḥermêt, his ḫarûj ġáyj-is ū-bîqi qanûn henîs. aśśût tśimenûn-eh*⁺ *ba-ḥenáf-s*[1], *wa-ḫazû*[2] *ġajên. mjôren siûr he-jebêl.*

8. *nûka ġâ-h. amrût heh: ‚ḥálī!' amôr hîs: ‚hêśen*[3] *sbêb?' amrût heh: ‚ġâ-k šenōḥ-áy*⁺ *yeḥám-ī*[4] *birék ḥanôf-ı wa-ḫózk-eh.'*⁺

9. *aśś ġáyj-is, śell mauz,*⁺ *siûr sir ġá-h. tê laḥaq-áyh be-ḫôrim, amôr heh: ‚yâ ġáy, ḥôm men-k ḫaṣalêt*⁺[5] *tzém-s*[6] *tey.' amôr heh: ‚ístau!'*

10. *w-aśś. netûr maḫfêf*⁺ *ū-qúṣṣ šit-h*⁺ *w-ajérz-e-he*⁺[7] *wa-amôr heh: ‚sêr šî!' amôr qanûn: ‚lâ! ṭaráḥ-ī!' wa-ṭaraḥ-áyh ū-siûr men-éh.*

11. *wa-hé tḫūlûl ḥalákeme, his jirût qáfilet. wa-ġaláqem-eh*[8] *u-śill-éh ṭâd. tê nûkā bi-reḥebít-hem,*[9] *ámilim heh diwê wa-šāfû.*⁺

12. *ū-siûr. tê nûkā bi-reḥebît*[10] *de-dáulet, tḫūlûl hel ṭâd meqáhwī.*

13. *ū-ġalqát-(h)*[11] *ḥeberît de-dáulet, ḫaṣbût*[12] *tûl-i-he ḥaujirît, amrût hîs: ‚sêr l-hél meqáhwī w-amêr*[13] *heh: imó, teʾêmer,*[14] *ġajên dêk de-henéh maʾrîḏ*⁺ *henên.'*

14. *sīrût ḥaujirît, amrût heh. amôr hîs: ‚ístau!' his bâd majarâb, nûkā u-ftoḥôt*[15] *heh ḥaujirît bôb wa-ūqôb wa-firâ.*

---

[1] M. *baḥ-en-náfs.* [2] So mit *ḫ*. [3] So mit Ms., M. *iném* (Druckfehler, gehört in die Soqoṭri-Kolumne). [4] Ms. *yeḥámmi*, also *a* kurz. [5] So mit *ḫ*. [6] So Ms. *tzems*, nicht *tūzém-s.* [7] So Ms. *wajerzehe*, auf *-e* auslautend. [8] So besser mit Ms., M. *ġalóqemeh* mit *ó*. [9] So *nûkā bi-* mit Ms., M. *hé reḥebíthem.* [10] Ebenso. [11] Ms. *u-ġalqát*, M. *u-ġalqót-h.* [12] So zweisilbig mit Ms. [13] So mit Ms. *wamêr* (das bei M. S. 127, Z. 27 am Schlusse der Zeile stehende *ġa-* ist zu streichen, ebenso S. 128, Z. 1 das erste Wort *teʾémer*). [14] = *teʾîmer* (2. P. Sg. g. fem.). [15] So mit *o* nach dem Ms.

7. Hernach erhob sich die Frau, wie ihr Mann weggegangen war, und es blieb der Kleine bei ihr. Sie erhob sich, indem sie seine Gunst wünschte bei sich[a], und es wehrte sich der Bursche. Hernach ging er zum Berge[b].

8. Es kam sein Bruder, sie sagte zu ihm: ‚Gib mich frei!‘ Er sagte zu ihr: ‚Was für ein Grund?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Dein Bruder hat mich überfallen, indem er mich wollte, in mir selber, und ich habe ihn abgewehrt.‘

9. Es erhob sich ihr Mann, er nahm ein Schermesser, er ging seinem Bruder nach. Als er ihn eingeholt hatte auf dem Wege, sagte er zu ihm: ‚O mein Bruder, ich will von dir ein Haarbüschel[c], daß du es mir gebest.‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘

10. Und er erhob sich, löste (ihm) die Schürze auf und schnitt ihm Glied und Hoden ab und sagte zu ihm: ‚Geh mit mir!‘ Es sagte der Kleine: ‚Nein, laß mich!‘ Und er ließ ihn und ging von ihm.

11. Und er, er saß dort, wie eine Karawane vorbeiging. Und sie sahen ihn und es nahm ihn einer (mit). Als er in ihr Land gekommen war, machten sie ihm eine Arznei[d] und er genas.

12. Und er ging. Als er in die Stadt des Sultans gekommen war, saß er da bei einem Kaffeesieder.

13. Und es sah ihn die Tochter des Sultans, sie sandte zu ihm hin eine Sklavin, sie sagte zu ihr: ‚Geh hin zum Kaffeesieder und sag zu ihm: Heute[e], sagst du, ist jener Bursche, der bei ihm ist, eingeladen bei uns!‘

14. Es ging die Sklavin, sie sagte (es) zu ihm. Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘ Wie es nach Sonnenuntergang (war), kam er und es öffnete ihm die Sklavin die Türe und er ging hinein und er ging hinauf.

---

[a] Anders M.: ‚zeigte ihm die Liebe ihrer Seele‘ (mit Note 1: etwa استمن von ihm als Geschenk erlangen das Preisgeben seiner Seele), im Soqoṭri dafür *ʿéššoh, šínoh, ʿeżánoh mey be-nhaf-s* wörtlich ‚sie stand auf, sie sah, sie fand Gefallen an ihm in ihrer Seele‘.

[b] Vgl. zu 2 und 6.

[c] M. faßt *ḫ aṣalêt* im allgemeinsten Sinne (‚Gefälligkeit‘), cf. Komm.

[d] M. frei ‚sie gaben ihm ein Heilmittel‘.

[e] M. ‚jetzt‘.

15. *tê nûkā hel ġajinôt, ṯḫūlûl henîs.*[1] *smôrim, he wa-sé, wa-amerût heh: ‚ḥám-k*[2] *tehâris bî.‘ amôr hîs: ‚hu, šî šî lâ:‘ amrût: ‚hen šûk šî lâ derêhim, aúzem-ek.‘*[3] *amôr hîs: ‚ístau!‘*

16. *ḫarijût*[4] *derêhim min(ĕ) ṣendûq wa-ḥsibût heh alf qarš. wa-ḫarûj ka-féjer,*[5] *siûr he-meqaháuīt*[6] *wa-ṯḫūlûl.*

17. *te ka-lásr, siûr l-hel dáulet, amôr heh: ‚yâ dáulet d-sâd,*[+7] *hu ḥôm l-ehâris henôk be-ḥebirít-k.‘*

18. *amôr heh dáulet! ‚ístau!‘ midîd*[+8] *alf qarš!‘ amôr heh: ‚márḥaba!‘ siûr, nûkā bi-drêhim*[9] *wa-ḥsûb leh alf qarš wa-hārûs bîs.*

19. *mġôren amôr hîs: ‚hu šî šî lâ!‘ amrût heh: ‚ukó?‘ amôr: ‚min el bâl-ī!‘*[10] *amrût heh: ‚ístau! hu ḥám-k*[11] *teṯḫáwwul*[12] *henî.‘ u-ṯḫulûl henîs.*

20. *tê nehôr, ḫarûj ha-bárr,*[+] *ṯḫūlûl, faḥâl.*[+13] *ġalqát-(h)*[14] *ḥarmêt d-dáulet*[15] *w-amrût he-dáulet: ‚ġayj dôm, de fákkak-eh*[+] *ḥebirít-k, šeh šî lâ, hîs hâbū.‘ amôr hîs: ‚ístau!‘*

21. *ašš dáulet wa-ṭôrib*[+] *birék reḥebît, amôr: ‚jéheme ke-ṣôbeḥ jémā de-ġayûj*[+] *l-inkâm henî we-kéll ṭâd l-inkâ šî be-kemkêm!‘*[+16]

22. *hamôt ḥeberít-h, amrût ha-ġáyj-is: šlêl(ī) ḥanáf-k,*[17] *sêr men bûme, ḥáyb-ī de-ṭôrib birék reḥebît, jémā de-hâbū l-inkâm ū-kéll ṭâd l-inkâ šî bi-kemkêm,*[18] *we-yeḥámhem l-iltebûbim*[+19] *be-kemôkim li-jirê de-l-ikšêf*[+] *láy-hem.*[20]

23. *ū-siûr ġayj be-ḥeléy, kafûd min ser ḥâṣen be-qáyd*[+] *ū-bâr.*

---

[1] So mit *î* nach dem Ms. [2] So *ḥamk* nach dem Ms., M. *ḥámkek.* [3] M. *aūzemek.* [4] Mit einem *r*, weil Kausativum. [5] So mit Ms. [6] Ms. *hem meḳaháuit.* [7] Ms. *dsād.* [8] = *medêd* (ist Grundstamm). [9] So mit Ms., M. *bi-derêhim.* [10] So mit Ms., M. ohne *el*, nämlich *míne bálī* (= *mín ĕ bâl-ī*). [11] So mit *a* nach dem Ms. [12] Ms. ohne Akzent. [13] So mit *f* nach dem Ms., M. *ṯaḥâl* (also die Nebenform). [14] Ms. *ġalqát* mit *á.* [15] *d-* von mir ergänzt. [16] Ms. ohne Akzent. [17] Ms. *šelleh lihanáfk.* [18] So zu betonen. [19] So zu teilen. [20] = *lêhem.*

15. Als er zu dem Mädchen gekommen war, setzte er sich hin bei ihr. Sie plauderten, er und sie, und sie sagte zu ihm: ‚Ich will, daß du mich heiratest.' Er sagte zu ihr: ‚Ich, ich habe etwas (dazu Notwendiges) nicht.' Sie sagte: ‚Wenn du kein Geld hast, gebe ich dir.' Er sagte zu ihr: ‚Recht!'

16. Sie nahm Geld heraus aus einem Koffer und zählte ihm 1000 Taler auf. Und er ging hinaus bei der Morgenröte, er ging ins Kaffeehaus und setzte sich hin.

17. Als es am Spätnachmittage (war), ging er zum Sultan, er sagte zu ihm: ‚O glückseliger Sultan, ich will mich bei dir mit deiner Tochter verheiraten.'

18. Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Recht! Zahl' 1000 Taler! Er sagte: ‚Bitte!' Er ging, brachte das Geld und zählte ihm 1000 Taler auf und heiratete sie.

19. Hernach sagte er zu ihr: ‚Ich habe etwas (dazu Notwendiges) nicht!' Sie sagte zu ihm: ‚Wieso?' Er sagte: ‚Von Gott her!' Sie sagte zu ihm: ‚Recht! Ich will (nur), daß du da sitzest bei mir'. Und er saß da bei ihr.

20. Eines Tages ging er hinaus ins Freie, er setzte sich hin, er pißte. Es sah ihn die Frau des Sultans und sagte zum Sultan: ‚Dieser Mann, dem du deine Tochter vermählt hast, hat etwas nicht wie[a] die Männer.' Er sagte zu ihr: ‚Recht!'

21. Es erhob sich der Sultan und ließ verkünden[b] in der Stadt, er sagte: ‚Morgen, am Morgen, soll die Gesamtheit der Männer zu mir kommen und ein jeder soll kommen, das (gewisse) Etwas in einer Hülle!'

22. Es hörte (es) seine Tochter, sie sagte zu ihrem Mann: ‚Pack dich fort, geh von hier, mein Vater hat verkünden lassen in der Stadt, die Gesamtheit der Männer soll(en) kommen und ein jeder soll kommen, das (gewisse) Etwas in einer Hülle, und er will, daß sie sich einwickeln in Hüllen, damit er sie aufdecke.'

23. Und es ging der Mann in der Nacht, er ging hinunter hinten vom Schlosse an einem Strick und machte sich davon.

---

[a] M. ‚das, was'.

[b] So mit M.

24. *tê nûkā mekôn, ksû ġayj, wa-amôr heh ġayj: ‚men hôn?‘ amôr heh: ‚hu d-esiûr*[1] *bi-sebîl*[+] *de-bâl-ī.‘*

25. *amôr heh: ‚sáʾl-k be-bâl-ī, teʾáumer hînī b-hel di-jirû*[2] *lûk!‘ w-amôr heh bi-qoṣṣât min hawwêl-is tê têlī-s.*[+] *amôr heh: ‚ístau!‘*

26. *amôr heh: ‚lakên ūzemén-ek*[3] *šît, uzmén-ī*[4] *hêśen?‘ amôr heh: ‚ūzemén-ek*[5] *hel tḥôm.‘*

27. *amôr heh: ‚ḥôm hawwêl*[6] *de-ḥabún-ke. hen núkāk bi-tirú qalliyên,*[7] *hînī ṭâd mén-hem!‘ amôr: ‚ístau!‘ amôr: ‚mġôren tebêd*[+8] *bî.‘ amôr heh: ‚bi-wájh(ĕ) de bâl-ī!‘*

28. *rudd, amôr heh: ‚ġamêḏ*[+] *ayént-ke!‘ wa-ġemôḏ ayént-he.*[9] *amôr heh: ‚ġalêq lazarôm!‘ ġalôq ḥanáf(-h),*[10] *ksû ḥanáf-h hîs hâbū. ridd he-bêt hel ḥermét(-h)*[11] *u-tḫūlûl.*

29. *hîs ke-ṣôbeḥ, núkām habû hel dáulet wa-amôr hêhem: ‚háḫarjim*[12] *ḫláuq-i-kem,*[+] *litebûbim*[13] *be-kemôkim!‘ we-ltebûbim be-kemôkim.*

30. *ṣâqem*[14] *líye la-ġáyj men ġáuf, amôrim heh: ‚litibûb bi-kemkêm*[15] *wa-kafêd*[16] *hel hâbū!‘ litibûb bi-kemkêm wa-kafôd. tê nûkā hel hâbū, ksiyûm-eh*[+] *hîs hâbū.*

31. *siûr dáulet wa-ṣâq le-ḥermêt, amôr hîs: ‚het taʾîmer:*[17] *ġáyj, ših śî lâ, wu-lazarôm fétśen*[+] *teh, kúsen-eh*[18] *hîs hâbū.‘ u-tḫūlûl, w-ūzim-éh*[19] *ḥákam*[+] *[d-]dáulet.*

32. *mġôren núkām tirú qalliyên wa-ġajinôt. wa-henhû*[+20] *gayj di-ksi-éh be-ḥeléy. nehôr ġarhît be-ḥeléy faṭan-éh*[+21] *birék šinêt,*[+] *de-hé ġayj, heh śarṭ*[+] *hené-h, we-áśś min šenêt ū-bâr, śill ḥabún-he ših.*

---

[1] So zu teilen. [2] So zu lesen, M. *tijirû*. [3] So mit Ms. zu lesen. [4] So mit Ms. zu lesen. [5] So mit Ms. zu lesen. [6] So ohne ʾ nach dem Ms. (M. *hawʾwêl*). [7] Ms. ohne Akzent. [8] So mit ê nach dem Ms., M. *tebéyd*. [9] So zu lesen (Ms.). [10] Ms. *hanáf*. [11] Ms. *ḥermét*. [12] Ms. ohne Akzent. [13] Ist Imperativ, M. *titebûbim* (bloß Druckfehler). [14] So mit *e* nach dem Ms., M. *ṣâqĭm*. [15] Ms. ohne Akzent. [16] So mit Ms. (Imperativ). [17] Ms. *táʾimer*, d. i. *táymer* (zusammengezogen aus *taʾîmer*). [18] So zu betonen. [19] So zu betonen. [20] So lese ich statt *wa-nehē*, was wohl dialektisch sein dürfte, cf. im Šḫauri *bené*, mh. *benû*. [21] Ms. ohne Akzent.

24. Als er irgend wohin gekommen war, fand er einen Mann, und es sagte zu ihm der Mann: ‚Woher?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich gehe auf dem Pfade Gottes.‘

25. Er sagte zu ihm: ‚Ich bitte dich bei Gott, du sagst mir[a], was über dich ergangen ist.‘ Und er sagte ihm die Geschichte von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende. Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘

26. Er sagte zu ihm (weiter): ‚Aber ich werde dir ein Glied geben, was wirst du mir geben?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich werde dir geben, was du willst.‘

27. Er sagte zu ihm: ‚Ich will das Erste deiner Kinder. Wenn du zwei Knaben bekommst, (gehört) mir einer von ihnen!‘ Er sagte: ‚Recht!‘ Er sagte: ‚Hernach belügst du mich!‘ Er sagte zu ihm: ‚Beim Angesichte Gottes!‘

28. Er erwiderte, er sagte zu ihm: ‚Schließ deine Augen!‘ Und er schloß seine Augen. Er sagte zu ihm: ‚(Be)sieh (dich) jetzt!‘ Er (be)sah sich, fand sich wie die Männer. Er kehrte zurück nach Hause zu seiner Frau und setzte sich hin.

29. Wie es am Morgen (war), kamen die Männer zum Sultan und er sagte zu ihnen: ‚Ziehet eure Kleider aus, wickelt euch in Hüllen!‘ Und sie wickelten sich in Hüllen.

30. Es riefen diese um den Mann (von) oben, sie sagten zu ihm: ‚Wickle dich in eine Hülle und geh' herunter zu den Männern!‘ Er wickelte sich in eine Hülle und ging hinunter. Als er zu den Männern gekommen war, fanden sie ihn wie die Männer.

31. Es ging der Sultan und rief um die Frau, er sagte zu ihr: ‚Du sagst, der Mann hat ein (gewisses) Etwas nicht, und jetzt haben wir ihn untersucht, haben ihn gefunden wie die Männer.‘ Und er setzte sich hin und gab ihm die Macht eines Sultans.

32. Hernach kamen zwei Knaben und ein Mädchen (zur Welt). Und er vergaß den Mann, der ihn in der Nacht gefunden. Am anderen Tage in der Nacht erinnerte er sich an ihn im Schlafe, daß nämlich er, der Mann, bei ihm eine Bedingung (gut) habe, und er erhob sich vom Schlafe und machte sich davon, er nahm seine Kinder mit sich.

---

[a] Im Mehri Indikativ.

33. *tê nûkā be-mkôn dékem, ksû ġayj. amôr heh: ‚hu núkāk, fnôn nhêk+. lazarôm de qalliyên ṯalaṯît,+ tirú qalliyên wa-ṭáyt ġajinôt.‘*

34. *amôr heh: ‚hûdī+ ḥabûn!‘ amôr heh: ‚ístau! hédyen qalliyên, ṭâd hûk wa-ṭâd hînī!‘ amôr heh: ‚âd ġajinôt!‘ nûkā bîs ḥáyb-es,*[1] *amôr heh: ‚šelêl-es!‘ amôr: ‚lâ!‘*

35. *nûkā bîs ḥáyb-es,*[2] *šill škî+ wa-amôr: ‚neḥôm nhédī-s be-fáqa(ḥ)!‘ nûkā ġayj dêk, amôr heh: ‚tehédī-s lâ! fáqa(ḥ) de-hú hûk min hinî ū-ġajên ġáher hûk hedíyyet+ min henî.‘*

36. *ū-ríddim, ġayj, he wa-ḥabún-he bi-sât-hem he-bêt-hem wa-tẖūlûl dáulet.*

37. *wa-ġâ-h šôḫ ṣówya+ môl-eh wa-ṣówya rekéb-he+ wa-ṣówya haráun-he ū-siûr fuqáyr, wu-lâ šeh še árḏi.+*

38. *siûr men dîk reḥebît, tê nûkā bi-reḥebît dîm, de-bîs ġá-h u-tẖūlûl be-misjîd.*

39. *nhôr de-jumât+ nûkā ġâ-h yeṣálien+*[3] *jimât, ksi-éh, ġalq-áyh birék mesjîd, ṭareḥ-áyh, ġátirī šeh lâ ū-siûr.*

40. *tê nûkā be-bêt, ḫezôb ḥaujûr, amôr heh: ‚sîr he-misjîd! ksiône ġayj, amêr heh: „yiṣâq-ak dáulet.“‘*

41. *siûr ḥaujûr, tê nûkā henéh, wa-amôr heh, wa-rúdd (ĕ) ġáyj, amôr: ‚márḥaba!‘ wa-siûr ših.*

42. *tê nûkā hel dáulet, amôr hêhem dáulet: ‚hárbām-eh!‘*[4] *wa-harbâm-eh. tê núkām beh be-ġáuf, ūzômem teh menzîl+ [h-]ḥenáf-h.+ tẖūlûl birk-éh. amôr: ‚húṣelim teh fšê!‘ wa-tuû*[5] *u-tẖūlûl.*

---

[1] So mit M., Ms. ohne *bîs*. [2] Desgleichen. [3] Ms. und M. *yeṣálli*. [4] Als Imperativ so betont. [5] Ms. *watuu* ohne Akzent.

33. Als er an jene Stelle gekommen war, fand er den Mann. Er sagte zu ihm: ‚Ich bin gekommen, zuerst habe ich vergessen. Jetzt sind es nun drei Kinder, zwei Knaben und ein Mädchen.‘

34. Er sagte zu ihm: ‚Teile die Söhne!‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht! Wir haben die Knaben geteilt[a], einer (gehört) dir und einer mir.‘ Er sagte zu ihm: ‚Noch (ist) das Mädchen (da).‘ Es brachte sie ihr Vater, er sagte zu ihm: ‚Nimm sie!‘ Er sagte: ‚Nein!‘

35. Es brachte sie ihr Vater, er nahm ein Schwert und sagte: ‚Wir wollen sie teilen in der Hälfte!‘ Es kam jener Mann, er sagte zu ihm: ‚Teile sie nicht! Meine Hälfte (gehört) dir von mir (hergegeben) und der andere Knabe ist für dich ein Geschenk von mir!‘

36. Und sie kehrten zurück, der Mann, er und seine Kinder, zur selbigen Stunde in ihr Haus, und er saß da als Sultan.

37. Und sein großer Bruder verlor sein Vermögen und er verlor seine Kamele und er verlor seine Schafe und er ging dahin, (er war) arm und hatte nichts Irdisches.

38. Er ging fort von jener Stadt, bis er in diese Stadt kam, in der sein Bruder (war), und er saß da in der Moschee.

39. Am Tage des Freitags kam sein Bruder, um das Freitaggebet zu verrichten, er fand ihn, er sah ihn in der Moschee, er ließ ihn, er sprach mit ihm nicht und ging.

40. Als er ins Haus gekommen war, sandte[b] er einen Sklaven, er sagte ihm: ‚Geh in die Moschee! Du wirst einen Mann finden, sag' zu ihm: Es ruft dich der Sultan.‘

41. Es ging der Sklave, bis er zu ihm kam, und sagte (es) ihm, und es erwiderte der Mann, er sagte: ‚Bitte!‘ Und er ging mit ihm.

42. Als er gekommen war zum Sultan, sagte zu ihnen der Sultan: ‚Bringt ihn herauf!‘ Und sie brachten ihn hinauf. Als sie mit ihm hinaufgekommen waren, gaben sie ihm einen Wohnraum für ihn selber. Er setzte sich hin darin. Er sagte: ‚Schaffet ihm ein Mittagessen her!‘ Und er aß und saß da.

---

[a] Im Mehri Perfekt, weil die Teilung im Momente des Sprechens schon geschehen war.

[b] M. ‚befahl‘.

43. *mġôren siûr tuwúl-he dáulet, wa-ġâ-h ġarb-éh*[1] *lâ, de-hé ġâh yekêb(i)*⁺ *ġâ-h ber môt.*

44. *amôr heh: ‚sáʾl-k be-bâl-ī, tāmêr*[2] *hînī be-ṣâdeq:*⁺ *hêśen émelk?*[3] *wîqā šûk môl wa-šûk ġâ-k.‘ amôr heh: ‚yâ bâl-ī, ġáy ber môt.‘*

45. *amôr heh: ‚men hêśen?‘ amôr heh: ‚mén el bâl-ī.‘*[4] *amôr heh dáulet: ‚tikílit[-h]*⁺[5] *be-ṣâdeq wullâ*[6] *sḥaṭán-ek.‘*

46. *kelûṯ leh ba-ġâ-h, amôr: ‚w-állāh, yâ bâl-ī, hu daḥkût lî ḥermêt wa-ltáġek ġay.*

47. *amôr heh dáulet: ‚be-hêśen letáġk-eh?‘ amôr: ‚ltáġk-eh be-máuz.‘ amôr: ‚be-hêśen men mekôn qóṭāk teh?‘ amôr: ‚w-állāh, yâ bâl-ī, qóṣṣak šít-h w-ajérz-e-he.‘*[7]

48. *amôr heh: ‚lazarôme teġûrib ġâ-k? hen teġáleq-eh, tġáreb-eh?‘ amôr: ‚yeḥául.‘*

49. *amôr heh: ‚he teḫūlûl henên, ʾġárib-eh.*[8]*‘ amôr heh: ‚w-állāh, yâ dáulet, he bûme lâ.‘*

50. *amôr heh dáulet: ‚hu ġâ-k be-ḥanôf-ī.‘ u-tḫūlûl henéh wa-fekk-áyh*⁺ *ṭáyt ġajinôt de-dáulet hauwulî.*⁺[9] *u-tḫūlîlim.*

E. Geschichte zweier Brüder.

1. *ġayj hārûs ba-ḥermêt-ī ṯrît, ṭayt arbíyyet*⁺ *wa-ṭáyt ḥaujirît. šijima-îsen*⁺ *be-lîlit ṭayt, wa-dînī*⁺ *u-tḫūlûl middît d-sayt*[10] *wurôḫ*[11].

---

[1] Ms. *ġarbi* ohne Akzent. [2] Ms. *ta'mer*, aber ohne Akzent. [3] So die eig. Betonung = *ámelk* von *áymel.* [4] Vgl. zu 19. [5] Ms. *tikiliṯ*, wohl = *tekéleṯ-(e)h.* [6] So. [7] Ms. *wajérzehe* auf *e* auslautend. [8] Ms. *ġáribeh.* [9] Ms. *háwwulī* (M. *haú'weli*). [10] Ms. *middît sait* d. i. = *middît t-sáyt* = *middit d-sáyt.* [11] So Ms. zuerst, dann Nebenform *wurêḫ.*

43. Hernach ging der Sultan zu ihm, und sein Bruder erkannte ihn nicht, denn sein Bruder glaubt(e) nun, sein Bruder sei schon gestorben.

44. Er sagte zu ihm: ,Ich bitte[a] dich bei Gott, du sollst mir sagen in Wahrheit: Was hast du getan? Du hattest Vermögen und du hattest einen Bruder.' Er sagte zu ihm: ,O Gott, mein Bruder ist schon gestorben.'

45. Er sagte zu ihm: ,Woran?' Er sagte zu ihm: ,Von Gott her.' Es sagte zu ihm der Sultan: ,Du erzählst es in Wahrheit, sonst werde ich dich abschlachten!'

46. Er erzählte ihm von seinem Bruder, er sagte: ,Wahrlich, o mein Herr, ich — es hat gelacht über mich die Frau, und ich habe meinen Bruder getötet.'

47. Es sagte zu ihm der Sultan: ,Womit hast du ihn getötet?' Er sagte: ,Ich habe ihn mit einem Schermesser getötet.' Er sagte: ,An was für einer Stelle hast du ihn geschnitten?' Er sagte: ,Bei Gott, o mein Herr, ich habe ihm Glied und Hoden abgeschnitten.'

48. Er sagte zu ihm: ,Kennst du jetzt deinen Bruder (noch)? Wenn du ihn siehst, erkennst du ihn? Er sagte: ,Jawohl.'

49. Er sagte zu ihm: ,Er hat sich bei uns hingesetzt, ich kenne ihn[b].' Er sagte zu ihm: ,Wahrlich, o Sultan, er ist nicht hier.'

50. Es sagte zu ihm der Sultan: ,Ich bin dein Bruder, ich selber.' Und er saß da bei ihm und er vermählte ihm ein Mädchen des früheren Sultans. Und sie saßen da.

E. Geschichte zweier Brüder.

1. Ein Mann heiratete zwei Frauen, eine (war eine) Araberin und eine (war eine) Sklavin. Er wohnte ihnen bei in einer Nacht, und sie wurden schwanger und saßen da eine Weile von neun Monaten.

---

[a] M. ,ich frage'.

[b] Ist nicht Imperativ, sondern 1. P. Sg. des Ind., so auch im Arabischen *a'rif-uh* und im Soqoṭri *'ayróbk teh* (= ich habe ihn erkannt) — der Imperativ wäre *ġaréb-eh*.

2. *ū-berwût ḥawjirît wa-mtût. wa-šéll ġayj ġajên ū-qalb-éh*[1] *(e)nḥáli arbíyyet wa-amôr; ‚ṯînī*+[2] *arbíyyet!‘ w-amrût:*[3] *in šâ (a)llāh,*+ *âd (e) yinôkā ṭâd!‘*

3. *ū-qanût qalliyên*[4], *wa-aqôrim qalliyên w-atelîmim*+ *qorôn wa-ḫtômem*+ *qorôn.*[5] *u-nkôt ajûz, teṭôlib*+[6] *w-amrût ḥarmêt hîs: ‚henî*[7] *ši qût lâ.‘*

4. *amrût:*[8] *‚yâ arbíyyet, tfîreḥ*+ *lâ! qalliyên liôme, hêm le-hêt*+[9] *lâ.‘ amrût hîs: ‚(i)nkâ!‘ amrût hîs: ‚taḥêm hêšen?‘ amrût: ‚ḥôm ḫalôq ū-qût.‘*

5. *wa-amrût hîs: ‚hibô*[10] *amérš,*[11] *ajûz?‘ wa-amrût hîs: ‚hêm le-hêt lâ, qalliyên.‘ amrût: ‚ukô?‘ amrût hîs: ‚ġajên ṭâd ḥebrê de-ḥabšíyyet.‘*

6. *amrût hîs: ‚hibô l-aġaríb-hem*[12] *men ṭād-id-ê-hem?‘ amrût his: ‚šuqf*+ *le-bôb fṭáyt*[13] *wa-hél, de-ġôfen liš, ḥeberîš! bšéṭ-eh*+[14] *bi-ḥáyd-eh!‘ ū-šuqfût.*

7. *ū-núkām qalliyên*[15] *w-emôr*[16] *ḥeberê*[17] *de-ḥabšíyyet ha-ġâ-h: ‚ġôfen l-hâm-ek!‘ wa-ġôfen ḥeberé de-arbíyyet*[18] *le-hâm-eh*[19] *ū-bešṭát-h bi-ḥáyd-eh wa-amerût: ‚ġáyrek-ek?‘*+[20] *amôr hîs: ‚ho ġatiérk*+ *lâ.‘*

8. *amôr hîs: ‚ukú hêt?‘*+ *amrût heh: ‚ši lâ.‘ amôr hîs: ‚hêt marîḏat*[21] *lâ?‘ amrût heh: ‚hu marîḏat lâ.‘ amôr hîs: ‚ukú šūqéfš le-bôb?‘ wa-amrût heh: ‚(i)nkát-ī šinêt*[22] *jidt.‘*

---

[1] Ms. ohne Akzent. [2] So Ms. zuerst *ṯíni*, dann darüber (wohl als Glosse) *heṯni* ohne Akzent, das ich *héṯn-ih* lese d. i. Imperativ des Kausativums derselben Wurzel, eig. *héyṯen* und Pron.-Suff. der 3. P. Sg. g. m., wörtl. ‚verdopple ihn‘. [3] So Ms. hier und im folgenden zuweilen *w-*, M. *wa-*. [4] Ms. bloß *qanût* ohne *qalliyên*, das ich hier ergänze. [5] Die Stelle *w-atelimim qorôn wa-ḫtômem qorôn* steht im Ms., von M. gestrichen. [6] Ms. *tuṭôlib*. [7] So mit Ms. auf der zweiten Silbe betont. [8] So Ms. ohne vorausgehendes *wa-*, auch im folgenden einige Male. [9] So richtig mit Ms. *le-hêt*, mit *le-*, weil auf einen Plural bezogen, M. *de-hêt*. [10] So Ms. mit *ô*. [11] Ms. ohne Akzent. [12] Ms. *laġarébhem*, nicht zu teilen *le-ġaríbhem*. [13] Ms. *ftait*. [14] Ms. ohne Akzent (zuerst *fšeṭeh* mit *f*). [15] So betont Ms. zuerst, dann *qallíyen*. [16] So Ms. hier mit *e*. [17] So Ms. hier mit *ê*. [18] So Ms. [19] Ms. *lhāmeh*. [20] So mit Ms. [21] So Ms. mit zwei *a*. [22] So mit *š* richtig auch im Ms.

2. Und es gebar die Sklavin und starb. Und es nahm der Mann den Knaben und legte ihn unter die Araberin und sagte: ‚Wiederhole (es), Araberin!' Und sie sagte: ‚Wenn Gott will, kommt noch einer!'

3. Und sie zog auf die Knaben, und es wuchsen heran die Knaben und sie lernten den Koran und sie lasen den Koran durch. Und es kam eine Alte, um zu betteln, und es sagte die Frau zu ihr: ‚Bei mir gibt's kein Essen!'

4. Sie sagte: ‚O Araberin, freu' dich nicht! Diese Knaben, sie sind nicht dein.' Sie sagte zu ihr: ‚Komm'!' Sie sagte zu ihr: ‚Was willst du?' Sie sagte: ‚Ich will Kleider und Essen.'

5. Und sie sagte zu ihr: ‚Wie hast du gesagt, Alte?' Und sie sagte zu ihr: ‚Sie sind nicht dein, die Knaben.' Sie sagte: ‚Warum?' Sie sagte zu ihr: ‚Der eine Knabe ist der Sohn der Negerin.'

6. Sie sagte zu ihr: ‚Wie soll ich sie auseinander kennen?' Sie sagte zu ihr: ‚Schlafe an der Tür nackt und derjenige, der dich zudeckt, ist dein Sohn! Ritze ihn an seiner Hand!' Und sie schlief.

7. Und es kamen die Knaben und es sagte der Sohn der Negerin zu seinem Bruder: ‚Deck' deine Mutter zu!' Und es deckte der Sohn der Araberin seine Mutter zu und sie ritzte ihn an seiner Hand und sagte: ‚Habe ich dich verletzt?' Er sagte zu ihr: ‚Ich bin nicht verletzt worden.'

8. Er sagte zu ihr: ‚Wie (befindest) du (dich)?' Sie sagte zu ihm: ‚(Es ist) nichts.' Er sagte zu ihr: ‚Bist du nicht krank?' Sie sagte zu ihm: ‚Ich bin nicht krank.' Er sagte zu ihr: ‚Wieso hast du geschlafen an der Tür?' Und sie sagte zu ihm: ‚Es hat mich ein guter Schlaf überkommen.'

9. *nûkā ḥáyb de-qalliyên wa-šîtem hêhem áys-ī*[+] *tirît. wa-nûkā hel ḥermét-h w-amôr hîs: ,hen núkam-š qalliyên, tuízm-e-hem*[+] *bâsiṭ*[+] *lâ!'*

10. *wa-amrût: ,ukó l-izém-hem bâsiṭ lâ?' amôr hîs: ,émelek*[+] *asád birék tennûr.'*[1] *w-amôr hîs: ,hen núkam-š qalliyên, amêr hêhem: „bâsiṭ hel ḥáyb-kem."'*

11. *wa-nûkā ḥeberê d-arbíyyet, amôr: ,hâm-ī!' amrût heh: ,hê?' amôr hîs: ,bâsiṭ hôn?' amrût heh: ,bâsiṭ hel ḥáyb-ek.'*

12. *ū-nûkā*[2] *hel ḥáyb-eh w-amôr heh: ,ya ḥáyb-ī, básṭ-i hôn?' amôr heh: ,básṭ-ak*[3] *hení.' wa-amôr heh: ,ya ḥáyb-ī, neḥôm básiṭ.'*[4] *wa-amôr heh: ,básṭ-ak birék tennûr.'*

13. *nûkā ġajên ū-siûr hel tennûr wa-šéll maramé*[+5]*, wa-dilûf asád ū-qeḏôb*[+] *hašebâ-h.*[6] *amôr ġajên: ,e hâm-ī, asád tuí-nī.'*[+] *amôr heh ḥáyb-eh: ,qêb birék ḥâḏef*[+] *de-hâm-ek!'*[7]

14. *wa-nûkā ḥeberê de-ḥabšíyyet wa-amôr hîs: ,e hâm-ī!' amrût*[8] *heh: ,hâ?' amôr hîs: ,básṭ-ī hôn?' amrût heh: ,básṭ-ak hel ḥáyb-ek.' wa-amôr heh: ,e ḥáyb-ī, básṭ-ī hôn?' wa-amôr heh: ,básṭ-ak birék tennûr.'*

15. *nûkā l-hél tennûr wa-šéll maramé, ū-delûf asád ū-liqôf*[+9] *ġajên asád ū-qóṣṣ ḥeré-h. wa-amôr h-ḥáyb-eh: ,hibó? básṭ-ī dôme?'*

16. *wa-amôr heh ḥáyb-eh: ,hêt ġayj!' amôr heh: ,uzémk-ek firhîn insíyyet.' amôr heh: ,ístau!'*

---

[1] So Ms. mit *e*. [2] So Ms., M. *wa-núka*. [3] So mit *ṭ* nach dem Ms. [4] Ms. so mit *á*. [5] Ms. zuerst *moremá*. [6] Ms. (und M.) hier mitten im Mehri-Kontexte das arabische *ṣabʿáh*, das ich durch mh. *hašebâh* ersetzt habe. [7] M. hat hier den Zusatz: *w-uqôb birék ḥâḏef de-hâmeh.* [8] So mit Ms., M. *ámerût.* [9] So besser mit *q*.

9. Es kam der Vater der Knaben (daher) und kaufte[a] ihnen zwei Messer. Und er kam zu seiner Frau und sagte zu ihr: ‚Wenn die Knaben zu dir kommen, gib ihnen kein Frühstück!‘

10. Und sie sagte: ‚Wieso soll ich ihnen kein Frühstück geben?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich habe einen Löwen in den Ofen getan.‘ Und er sagte zu ihr: ‚Wenn die Knaben zu dir kommen, sage ihnen: das Frühstück ist bei eurem Vater.‘

11. Und es kam der Sohn der Araberin, er sagte: ‚Meine Mutter!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Was?‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo ist das Frühstück?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Das Frühstück ist bei deinem Vater.‘

12. Und er kam zu seinem Vater und sagte zu ihm: ‚O mein Vater, wo ist mein Frühstück?‘ Er sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist bei mir.‘ Und er sagte zu ihm: ‚O mein Vater, wir wollen das Frühstück[b].‘ Und er sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist im Ofen.‘

13. Es kam der Knabe und ging zum Ofen und nahm den Deckel, und es sprang der Löwe heraus und biß ihm einen Finger ab. Es sagte der Knabe: ‚O meine Mutter, der Löwe hat mich gefressen.‘ Es sagte zu ihm sein Vater: ‚Geh’ hinein in den Schoß deiner Mutter[c]!‘

14. Und es kam der Sohn der Negerin und sagte zu ihr: ‚O meine Mutter!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Was?‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo ist mein Frühstück?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist bei deinem Vater.‘ Und er sagte zu ihm: ‚O mein Vater, wo ist mein Frühstück?‘ Und er sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist im Ofen.‘

15. Er kam hin zum Ofen und nahm den Deckel, und es sprang der Löwe heraus und es ergriff der Knabe den Löwen und schnitt ihm den Kopf ab. Und er sagte zu seinem Vater: ‚Wie? Dies ist mein Frühstück?‘

16. Und es sagte zu ihm sein Vater: ‚Du bist ein Mann!‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich gebe dir eine menschliche Stute[d].‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘

---

[a] So wörtlich.

[b] So wörtlich (Plural).

[c] Ist natürlich figürlich zu nehmen (‚du Feigling!‘).

[d] Im Mehri Perfekt, vgl. dazu Note bei M.: d. h. die verständig ist und sprechen kann wie ein Mensch.

17. *wa-noġmôt arbíyyet, hîs ziyûd ḥeberê de-ḥabšíy-yet le-ḥeberê de-arbíyyet. amrût arbíyyet: ‚a ajûz, štîm hînī samm⁺ men hel môlim!‘⁺ we-štimôt his samm u-nkôt be-sámm he-bêt.*

18. *amrût hîs: ‚hibô baṣár?‘⁺ amrût hîs: ‚héjjel-eh*[1] *birék qáut!‘ amrût hîs: ‚hejelélk.‘ amrût hîs: ‚hárbā-h birék ḥâṣen!‘ amrût hîs: ‚harbâk birék ḥâṣen.‘*

19. *amrût hîs: ‚hibô lazarôm?‘ amrût hîs: ‚hen núkam-š qalliyên, amêr hêhem: „têm aqárkem, imó l-āmôl hêkem qáut kell ṭâd waḥš-íh!“‘*

20. *amôr hîs ġajên: ‚nhâ nefterîqen lâ.‘ amrût: ‚nhôr d-imó!‘ amôr hîs ḥeberîs: ‚ístau!‘ amôr hîs: ‚šîdiḥ, (i)mbâd imó tehferîq-en⁺ nhâ lâ!‘ amrût heh: ‚hen bâl-ī yeḥôm!‘*

21. *amôr hîs ḥeberê de-ḥabšíyyet: ‚hôn fšé-i?‘ amrût heh: ‚fšê-k birék ḥâṣen.‘ wa-firâ ḥeberê de-ḥabšíyyet birék ḥâṣen u-ksú fšê-h ū-šéll luqmêt u-nfôġ bîs l-hel sinnôret ū-tuwût sinnôret u-mtût sinnôret.*

22. *rḥâḏ ḥáyd-eh ḥeberê de-ḥabšíyyet ū-kefûd min ḥâṣen ū-siûr hel firhîn ū-ksû firhîn tbêk⁺ wa-amôr hîs: ‚ukú tbêkī?‘⁺ amrût ḥeh: ‚hu ġáfelek men-k.‘ amôr hîs: ‚hibú?‘ amrût heh: ‚šítemim hûk samm.‘*

23. *amôr hîs: ‚išê, birk-éh samm?‘ amrût heh: ‚lâ!‘ amôr hîs: ‚hôn išé be-ḥelêy?‘ amerût heh: ‚išê-k birék ḥâṣen.‘*

24. *amôr hîs: ‚hêšen birk-éh?‘ amrût heh: ‚tíwi wa-máḥḥ.‘ wa-nûkā ḥeberé de-ḥabšíyyet we-firâ ḥâṣen w-atûšī*[2] *wa-kafûd*[3] *min ḥâṣen.*

---

[1] Ms. *héjeleh*, M. *ḥéjelleh*. [2] So auch im Ms. mit einem *t*. [3] So Ms. mit *û*.

17. Und es erzürnte die Araberin, wie da übertraf der Sohn der Negerin den Sohn der Araberin. Es sagte die Araberin: ‚O Alte, kauf' mir Gift vom Schulmeister!' Und sie kaufte ihr Gift und brachte das Gift ins Haus.

18. Sie sagte zu ihr: ‚Wie ist der Schlich?' Sie sagte zu ihr: ‚Koche es im Essen[a]!' Sie sagte zu ihr: ‚Ich habe es gekocht.' Sie sagte zu ihr: ‚Bring' es herauf ins Schloß[a]!' Sie sagte zu ihr: ‚Ich habe (es) heraufgebracht ins Schloß.'

19. Sie sagte zu ihr: ‚Wie jetzt?' Sie sagte zu ihr: ‚Wenn die Knaben zu dir kommen, sag' zu ihnen: Ihr seid erwachsen, heute laßt mich euch das Essen jedem allein machen!'

20. Es sagte zu ihr der Knabe[b]: ‚Wir trennen uns nicht.' Sie sagte: ‚(Nur) den Tag von heute!' Es sagte zu ihr ihr Sohn: ‚Recht!' Er sagte zu ihr: ‚Gib acht, nach (dem Tage von) heute trennst du uns nicht!' Sie sagte zu ihm: ‚Wenn Gott will!'

21. Es sagte zu ihr der Sohn der Negerin: ‚Wo ist mein Mittagessen?' Sie sagte zu ihm: ‚Dein Mittagessen ist im Schlosse.' Und es ging hinauf der Sohn der Negerin ins Schloß und fand sein Mittagessen und nahm einen Bissen und warf ihn hin zur Katze und es fraß die Katze und es starb die Katze.

22. Es wusch seine Hand der Sohn der Negerin und ging hinunter vom Schlosse und ging zur Stute und fand die Stute weinend und er sagte zu ihr: ‚Warum weinst du?' Sie sagte zu ihm: ‚Ich war unbesorgt um dich.' Er sagte zu ihr: ‚Wie?' Sie sagte zu ihm: ‚Sie haben für dich Gift gekauft.'

23. Er sagte zu ihr: ‚(Im) Abendessen, ist darin Gift?' Sie sagte zu ihm: ‚Nein!' Er sagte zu ihr: ‚Wo (ist) das Abendessen in der Nacht?' Sie sagte zu ihm: ‚Dein Abendessen ist im Schlosse.'

24. Er sagte zu ihr: ‚Was ist darin?' Sie sagte zu ihm: ‚Fleisch und Butter.' Und es kam der Sohn der Negerin und ging hinauf aufs Schloß und aß zu abend und er ging hinunter vom Schlosse.

---

[a] Hier muß man sich ergänzen, daß die Araberin den jedesmaligen Rat der Alten befolgt hatte und ihr Bericht erstattete.

[b] Wohl = jeder von den beiden Knaben.

25. *amrût arbíyyet: ‚hibó baṣár, a ajûz?‘ amrût: ‚baṣár, nāmôl heh meḫôwiṭ*[+] *samm.‘ amrût: ‚ibô nāmôl?‘*

26. *amrût: ‚amêl*[+] *l-arbaat-ášar dirijêt*[+1] *men ḥâṣen wa-ṭarâḥ*[+2] *dirjêt-ī ṯirît, ṭayt men ġáuf wa-ṭáyt men ḫôṭer!‘*[+] *amrût: ‚tāmîl*[+3] *ḏarûret*[+4] *birék qaut lâ!‘*

27. *nûkā ḥeberê de-ḥabšíyyet u-ksû firhîn-eh tbêk. amôr hîs: ‚ukú tbêkī?‘ amrût heh: ‚nbêk li-jirê-k.‘ amôr hîs: ‚hêšen qoṣṣât?‘*[5] *amrût heh: ‚qoṣṣât, mheḏirîr hûk samm.‘*

28. *amôr hîs: ‚hêšen men samm?‘ amrût heh: ‚meḫôwiṭ.‘ amôr hîs: ‚le-kám dirêj?‘ amrût heh: ‚l-arbaat-ášar dirijêt.‘ amrût heh: ‚hen tehemûm, tidilêf men derjêt laḫáut*[+] *tê derjêt alût.*[+]

29. *amôr hîs: ‚qáut, beh ḏarûret?‘ amrût heh: ‚qáut jîd, beh ḏarûret lâ.‘ wa-delûf ḥeberé de-ḥabšíyyet men derjêt laḫáut tê derjêt alût w-atôši*[6] *ū-ḫarûj*[7] *men ḥâṣen.*

30. *amrût arbíyyet: ‚a ajûz, ibó baṣár, tê neltâġ ḥeberê de-ḥabšíyyet?‘ amrût hîs: ‚ḥeberê de-ḥabšíyyet mitône lâ.‘ amrût: ‚hibó yemût lâ?‘ amrût hîs: ‚yemût lâ, tê temêt firhîn-eh.‘*

31. *amrût ajûz: ‚amîl ḫâbez riqáqeten!‘*[+8] *amrût arbíyyet: ‚amilîte ḫâbez riqáqeten.‘*[9] *amrût: ‚hibó nāmôl be-ḫâbez*[+] *liôme?‘*[10] *amerût: ‚amíl-sen nḫáli niḏáf-š!‘*[+] *amrût hîs: ‚émelk nḫáli niḏâf-ī.‘ amrût hîs: ‚mrîḏ!‘ ū-morḏôt.*

32. *nûkā ġáyj-is mín(e) barr u-ksû ḥarmêt maríḏet. amôr hîs: ‚ukó hêt, ḥarmêt?‘ amerût heh: ‚jenéb-i-ye.‘*[+]

---

[1] So dreisilbig mit Ms. [2] Ms. ohne Akzent. [3] Ms. *taʿmil* ohne Akzent. [4] Ms. hier *ḍarûret* mit *ḍ*, doch vgl. *mheḏrîr* mit *ḏ* in 27 (NB. *ḏ* und *ḍ* wechseln bisweilen). [5] Ms. hier ohne Akzent, aber gleich darauf *qoṣṣát.* [6] So mit einem *t* zu schreiben. [7] So mit *j.* [8] So mit dem Tone auf *á* im Ms., und zwar im Kontexte und am Rande. [9] Ebenso. [10] So Plural *liôme* nach dem Ms., besser als *dôme* (Singular), weil das Kollektivum den Mehrileuten als Plural gilt, cf. gleich darauf das Pron.-Suff. *-sen.*

25. Es sagte die Araberin: ‚Wie ist der Schlich, o Alte?‘ Sie sagte: ‚Der Schlich (ist), wir machen ihm Giftnadeln.‘ Sie sagte: ‚Wie machen wir (sie)?‘

26. Sie sagte: ‚Tu (solche) auf vierzehn Stufen vom Schlosse und laß aus zwei Stufen, eine von oben her und eine von unten her!‘ Sie sagte: ‚Tu kein Streugift ins Essen!‘

27. Es kam der Sohn der Negerin und fand seine Stute weinend. Er sagte zu ihr: ‚Warum weinst du?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wir weinen deinetwegen[a].‘ Er sagte zu ihr: ‚Was für eine Geschichte (gibts)?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Die Geschichte (ist), daß hingestreut ist für dich Gift.‘

28. Er sagte zu ihr: ‚Was für ein Gift?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Nadeln.‘ Er sagte zu ihr: ‚Auf wieviel Stufen?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Auf vierzehn Stufen.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wenn du kannst, sollst du springen von der untersten Stufe bis zur höchsten Stufe.‘

29. Er sagte zu ihr: ‚(Im) Essen, ist darin Streugift?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Das Essen ist gut, es ist kein Streugift darin.‘ Und es sprang der Sohn der Negerin von der untersten Stufe bis zur höchsten Stufe und aß zu abend und ging hinaus aus dem Schlosse.

30. Es sagte die Araberin: ‚O Alte, wie ist der Schlich, damit wir töten den Sohn der Negerin?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Der Sohn der Negerin wird nicht sterben.‘ Sie sagte: ‚Wieso stirbt er nicht?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Er stirbt nicht, bis seine Stute stirbt.‘

31. Es sagte die Alte: ‚Mache dünne Brote!‘ Es sagte die Araberin: ‚Ich werde dünne Brote machen.‘ Sie sagte: ‚Wie tun wir mit diesen Broten?‘ Sie sagte: ‚Tu sie unter deine Decke!‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich habe sie unter meine Decke getan.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Sei krank!‘ Und sie ward krank.

32. Es kam ihr Mann von draußen und fand die Frau krank. Er sagte zu ihr: ‚Wie (befindest) du (dich), Frau?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Meine Seiten.‘

[a] So wörtlich (Plural).

33. *wa-amôr hîs: ‚hêśen diuwé de-jenéb-i-še?‘*[1] *amrût heh: ‚diuwé de-jenéb-i-ye qalb de-firhîn insíyyet.‘ amôr hîs: ‚hen bâl-ī ’ḥôm!‘*+

34. *wa-ẖaṣáub li-ḥeberê de-ḥabśíyyet wa-nûkā ḥeberê de-ḥabśíyyet wa-amôr heh: ‚ḥáyb-i, hêśen teḥôm?‘ amôr heh: ‚ḥôm ferehîn insíyyet.‘*

35. *amôr heh: ‚tḥám-s hêśen?‘ amôr heh: ‚ḥôm diuwé.‘ amôr heh: ‚hen tḥôm diuwé, zém-ī hôbā mîye*[2] *qarš.‘ wa-amôr heh: ‚hêśen tḥôm ġâher?‘ amôr heh: ‚ḥôm škî wa-jembíyyet.‘*+ *amôr heh: ‚ḥôṣil.‘*+

36. *amôr heh: ‚aṭôlib*+ *men-k mehelêt.‘ amôr heh: ‚tê mîten?‘ amôr heh: ‚min bâd ṣalât*+ *de-jemât.‘*[3] *amôr heh: ‚hen bâl-ī ’ḥôm!‘*

37. *siûr ḥeberê de-ḥabśíyyet ū-śéll derêhim. nûkā hel firhîn, ksû firhîn tibêk, amôr hîs: ‚ukó tbêki, firhên?‘ amrût heh: ‚ebêk.‘ amôr hîs: ‚tibkî*+[4] *lâ!‘ wa-amrût heh: ‚ámer-ek hîs ámer-ī!‘*

38. *wa-siûr ḥeberê de-ḥabśíyyet yeṣálien jemât. ṣôli jemât wa-ẖarûj mín(ĕ) misjîd wa-siûr ser ḥáyb-eh wa-amôr heh: ‚nesḥôṭ ferehîn!‘ wa-amôr heh: ‚márḥaba, yâ ḥáyb-ī!‘*

39. *amôr heh: ‚yâ ḥáyb-ī, ṭarâḥ-ī l-awôda*+[5] *fere-hîn!‘ amôr heh: ístau!‘ wa-firâ*[6] *ḥeberê de-ḥabśíyyet ṭar firhîn u-rdû be-drêhim le-wójh-es.*

40. *wa-nḥâj ḥeberê de-ḥabśíyyet wa-taʼbût ferhîn u-lbûd ḥeberê de-ḥabśíyyet firehîn wa-delfôt ferehîn wa-šūqôt*+[7] *ser siddît*+, *wa-amôr ḥeberê de-ḥabśíyyet: ‚firhîn, yâ firhîn, teġôrib rekkôb-es!‘*+ *tẖūlûl ser siddît wa-zûrā*+ *śejerît*[8] *rayḥân.*+ *wa-tbê-h*+ *ḥeberê de-arbíyyet u-ksû ġâ-h birék ẖôṭer, u-tẖūlîlim yebêkim.*

---

[1] So mit Ms. *ġenébiše* auf *e* auslautend. [2] So richtig mit Ms. (nicht *hôba míyet*). [3] So mit M., Ms. *min baʿd śelît ġumʿa* (lies *jumât*) = ‚nach drei Wochen‘. [4] So zu betonen mit Ms. [5] Wohl so zu lesen, nicht *lowâḍa*. [6] Ms. ohne Akzent. [7] Ms. (M.) *wa-šukôt*. [8] Nicht mit *š*.

33. Und er sagte zu ihr: ‚Was ist das Heilmittel für deine Seiten?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Das Heilmittel für meine Seiten ist das Herz der menschlichen Stute.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wenn Gott will!‘

34. Und er sandte um den Sohn der Negerin und es kam der Sohn der Negerin und sagte zu ihm: ‚Mein Vater, was willst du?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will die menschliche Stute.‘

35. Er sagte zu ihm: ‚Was willst du mit ihr?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will ein Heilmittel.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wenn du ein Heilmittel willst, gib mir 700 Taler!‘ Und er sagte zu ihm: ‚Was willst du noch?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will ein Schwert und einen Dolch.‘ Er sagte zu ihm: ‚Geschieht[a]!‘

36. Er sagte zu ihm: ‚Ich bitte dich um Frist.‘ Er sagte zu ihm: ‚Bis wann?‘ Er sagte zu ihm: ‚(Bis) nach dem Freitagsgebete.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wenn Gott will!‘

37. Es ging der Sohn der Negerin und nahm das Geld. Er kam zur Stute, er fand die Stute weinend, er sagte zu ihr: ‚Warum weinst du, Stute?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich weine (halt)!‘ Er sagte zu ihr: ‚Du sollst nicht weinen!‘ Und sie sagte zu ihm: ‚Dein Leben ist wie mein Leben!‘

38. Und es ging der Sohn der Negerin, das Freitagsgebet zu verrichten. Er verrichtete das Freitagsgebet und ging aus der Moschee hinaus und ging seinem Vater nach und (d)er sagte zu ihm: ‚Schlachten wir die Stute!‘ Und er sagte zu ihm: ‚Bitte, o mein Vater!‘

39. Er sagte zu ihm: ‚O mein Vater, laß mich Abschied nehmen[b] von der Stute!‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘ Und es stieg hinauf der Sohn der Negerin auf die Stute und warf das Geld auf ihr Gesicht.

40. Und es führte (mit ihr) ein Spiel auf der Sohn der Negerin und es ermüdete die Stute und es schlug der Sohn der Negerin die Stute und es sprang die Stute und ließ sich fallen hinter das Stadttor, und es sagte der Sohn der Negerin: ‚Die Stute, o die Stute, sie versteht ihren Reiter!‘ Er setzte sich hin hinter dem Tore und baute einen Myrthenbaum an. Und es folgte ihm der Sohn der Araberin und er fand seinen Bruder im Tale, und sie saßen da, indem sie weinten.

---

[a] Wohl als 3. P. (unpersönlich) zu fassen.

[b] Oder mit M. ‚Laß mich die Stute tummeln‘ (resp. herumführen), indem *wôdā* nach Jahn s. v. auch = ودّى ist (nicht bloß = ودّع).

41. *amôr heh: ‚yâ ġay, neḥôm nerdêd he-reḥebît!‘ amôr heh: ‚nerdûd (ĕ) lâ.‘ amôr he(h): ‚ukó nerdûd (ĕ) lâ?‘ amôr heh: ‚(u)rdêd hêt dôme ya'jîbim buk éhl-ek.‘*⁺

42. *amôr heh ḥeberê d-arbíyyet: ‚qaṣṣône ḥeré de-hâm-ī, hen hêt tḥôm.‘ amôr heh: ‚ḥôm lâ.‘ amôr heh: ‚le-hôn sīrône?‘ amôr heh: ‚sīrône, himône.‘*

43. *amôr heh: ‚yâ ġay, hen tājûb bî, teḏhôr*⁺ [1] *li-śijerît dîm min jemât he-jemât. hen kušk-s di-mtût, dâ,*⁺ *de-hú métk, wa-hén kúšk-s ḫaḏarît,*⁺ [2] *dâ, de-hú be-ḫáyr!‘*

44. *ū-siûr ḥeberê de-ḥabśíyyet ū-nûkā be-bêt birk-éh ġajinôt min ġajinûten le-dinyê.*⁺ [3] *amôr hîs: ‚hu ḥôm l-ehâris bîš.‘ amrût heh: ‚tiqôdir tehâris bî lâ.‘*

45. *amôr hîs: ‚hibó aqôdir lâ?‘ amrût heh: ‚hu ḥeberít de-ḫaṭár.‘ amôr hîs: ‚ḥáyb-iš hôn?‘ amrût heh: ‚ḥáyb-ī bûm.‘ amôr hîs: ‚záyq*⁺ *li-ḥáyb-iš!‘ wa-zāqôt li-ḥáyb-is.*

46. *nûkā wa-amôr heh: ‚tḥôm hêśen?‘ amôr heh: ‚nḥôm ġajinôt.‘ amôr heh: ‚ḥebrît ḥebrît de-ḫaṭár. letâġim*⁺ *lîs miyêt.‘*

47. *amôr heh: ‚ḥôm l-iśewîr*⁺ *éhl-ī.‘ siûr te hel ferhîn, amôr hîs: ‚hu ḥôm l-ehâris be-ġajinôt dîme.‘ amrût heh: ‚wutkûl!‘*⁺

48. *siûr, wáyṣel*[4] *he-bêt wa-áymel hêhem ḥáyb de-ġajinôt tîwi iśê u-klif-î-hem*⁺ *be-qôt mêkin,*⁺ *wa-tût*⁺ *ġajinôt wa-śiddût*⁺ *wa-ḥeberê de-ḥabśíyyet śîbā lâ.*

---

[1] Ms. (M.) *tedhôr* mit *d*, wohl = *ḏ*, also *ḏahâr* = ar. ظهر (oder *zhêr* ‚absteigen‘ bei Jahn, W. 64 b). [2] Ms. *heṯerît,* was zu beachten ist, also *hṭr*, *ḥḏr*, *ḫḏr* (ar. خضر) — ähnlich im Šḫauri und Soqoṭri. [3] So mit Ms. zu betonen. [4] Ms. *waiṣel.*

41. Er sagte zu ihm: ‚O mein Bruder, wir wollen zurückkehren in die Stadt!‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir kehren nicht zurück.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wieso kehren wir nicht zurück?‘ Er sagte zu ihm: ‚Kehre du zurück, du da, es lieben dich deine Eltern.‘

42. Es sagte zu ihm der Sohn der Araberin: ‚Ich werde meiner Mutter den Kopf abschneiden, wenn du (es) willst.‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will (es) nicht.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wohin wirst du gehen?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich werde gehen, ich werde hören.‘

43. Er sagte zu ihm: ‚O mein Bruder, wenn du mich liebst, kommst du heraus zu diesem Baume von Woche zu Woche. Wenn du findest, daß er abgestorben ist, wisse, daß ich gestorben bin, und wenn du ihn findest grün[a], wisse, daß ich gesund bin!‘

44. Und es ging der Sohn der Negerin und kam in ein Haus, in dem ein Mädchen von den Mädchen der Welt (war). Er sagte zu ihr: ‚Ich will dich heiraten.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Du vermagst mich nicht zu heiraten.‘

45. Er sagte zu ihr: ‚Wie vermag ich's nicht?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich bin eine Wett-Tochter[b].‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo ist dein Vater?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Mein Vater ist hier.‘ Er sagte zu ihr: ‚Ruf' um deinen Vater!‘ Und sie rief um ihren Vater.

46. Er kam und sagte zu ihm: ‚Was willst du?‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir wollen[c] das Mädchen.‘ Er sagte zu ihm: ‚Die Tochter ist eine Wett-Tochter[d]. Getötet worden sind für sie Hundert.‘

47. Er sagte zu ihm: ‚Ich will meine Eltern um Rat fragen.‘ Er ging hin bis zur Stute, er sagte zu ihr: ‚Ich will dieses Mädchen heiraten.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Vertraue!‘

48. Er ging, gelangte ins Haus und es machte ihnen der Vater des Mädchens Fleisch als Abendessen und versorgte[e] sie mit viel Essen, und es aß das Mädchen und wurde müde und der Sohn der Negerin wurde nicht satt.

[a] So wörtlich.

[b] M. hier so wie oben, vgl. C 4, 9 und 16.

[c] So wörtlich (Plural).

[d] Vgl. Note [b].

[e] M. ‚nötigte auf‘.

49. *ū-dilfût ġajinôt u-nkôt be-ḥeré de-deqâl wa-delûf ḥeberê de-ḥabšíyyet ū-wîqā ṭar ḥádef-s.*

50. *ū-delfût ġajinôt ū-reddût min fáqa(ḥ) de-deqâl ū-delûf ḥeberé de-ḥabšíyyet, wáyṣel ser deqâl.*

51. *wa-amôr: ‚lêzim l-eqêb lîš*[1] *yilîle.' amôr he-hâḫer: ‚maḏáyfe lîs šafáyt ūrôḫ.' amôr heh: ‚mišḥérbe-k, hen ūqébek lîs lâ yilîle.' amôr he(h): ‚hen bâl-ī 'ḥôm.'*

52. *ūqôb ḥeberê de-ḥabšíyyet le-ḥarmét-h wa-šūqîfim te*[2] *fáqa(ḥ) de-ḥelîū, wa-ġalôq ḥeberê de-ḥabšíyyet nûr*⁺ *wa-amôr hîs: ‚nûr de hêšen?' amrût heh: ‚dôme nûr de-ḥarmêt.'*

53. *amôr hîs: ‚dîme ḫêr*⁺ *men-š?' amrût heh: ‚ḥeberît de-maṭlā-eš-šáms.' amôr hîs: ‚mesîr*⁺ *kem yáum?' amrût heh: ‚mesîr de-ḫamô ūrêḫ.'*[3]

54. *wa-amôr hîs: ‚hêšen henîs?' amrût heh: ‚henîs afrît.'*⁺ *amôr hîs: ‚hibô l-amôl (l)-afrît?' wa-amrût heh: ‚deh*⁺ *malk-î-s*⁺ *afrît.' amôr hîs: ‚hêšen*⁺ *yiqôder leh?' amrût heh: ‚ḥad yiqôder leh lâ, ġayr bâl-ī.'*

55. *šūqîfim, he wa-ḥarmêt, han uzemôt wójh-is, yeqáfien*⁺[4] *men-s, ûzim-s*⁺ *aẓamít-h. ū-šūqîfim tê ke-ṣôbeḥ.*

56. *wa-rîkib firhîn, siûr meddêt de-arbôt wurêḫ, wa-wîṣel he-bêt de-bint-maṭlā-eš-šáms wa-zâq le-bôb l-iftêḥim heh. amrût: ‚afáteḥ*⁺ *hûk lâ.'*

57. *amôr hîs: ‚ukó tféth (h)îni*[5] *lâ?' amrût heh: ‚aferît de melk-î-nī.' wa-tḫūlûl ġayj yiqôri qorôn wi-yeféth*⁺[6] *ṭûl de-ḥayûm wa-ṭûl de-ḥelîū tê fáqa(ḥ) de-ḥelîū. wa-wîṣel henîs.*

---

[1] So lese ich statt *lîs*. [2] So, nicht *le*. [3] Hier auch Ms. mit *ê*. [4] Ms. (M.) *yeqáfi*. [5] So zu lesen, Ms. *tfetḥîni*. [6] Ms. so *yeféth*.

49. Und es sprang das Mädchen und kam an die Spitze eines Mastes und es sprang der Sohn der Negerin und er lag da auf ihrem Schoße.

50. Und es sprang das Mädchen und kehrte zurück von der Hälfte des Mastes und es sprang der Sohn der Negerin, er gelangte hinter den Mast.

51. Und er sagte: ‚Ich muß zu dir hineingehen heute nacht.' Er[a] sagte zum Alten: ‚Ich werde für sie Gastmähler geben drei Monate.' Er[a] sagte zu ihm: ‚Ich werde dich bekriegen, wenn ich nicht hineingehe zu ihr heute nacht.' Er sagte zu ihm: ‚Wenn Gott will!'

52. Es ging hinein der Sohn der Negerin zu seiner Frau und sie schliefen bis Mitternacht, und es sah der Sohn der Negerin ein Licht und sagte zu ihr: ‚Was ist dieses für ein Licht?' Sie sagte zu ihm: ‚Dies ist das Licht einer Frau.'

53. Er sagte zu ihr: ‚Ist diese besser als du?' Sie sagte zu ihm: ‚(Es ist) die Tochter des Sonnenaufganges.' Er sagte zu ihr: ‚Der Gang (zu ihr), wie viel Tage (dauert er)?' Sie sagte zu ihm: ‚(Es ist) ein Gang von fünf Monaten.'

54. Und er sagte zu ihr: ‚Was ist bei ihr?' Sie sagte zu ihm: ‚Bei ihr ist ein Dämon.' Er sagte zu ihr: ‚Wie soll ich gegen den Dämon tun?' Und sie sagte zu ihm: ‚Der Dämon hat sie in Besitz genommen.' Er sagte zu ihr: ‚Was vermag etwas gegen ihn?' Sie sagte zu ihm: ‚Niemand vermag etwas gegen ihn, außer Gott.'

55. Sie schliefen, er und die Frau, indem er, wenn sie (ihm) ihr Gesicht hingab, sich von ihr abwandte (und) ihr seinen Rücken hingab. Und sie schliefen bis am Morgen.

56. Und er setzte sich auf die Stute, er zog eine Zeit von vier Monaten dahin und gelangte zum Haus der Tochter des Sonnenaufganges und rief an der Tür, daß man ihm öffne. Sie sagte: ‚Ich öffne dir nicht.'

57. Er sagte zu ihr: ‚Warum öffnest du mir nicht?' Sie sagte zu ihm: ‚Ein Dämon hat mich in Besitz genommen.' Und es saß da der Mann[b], Koran lesend, indem er (ihn) auslegte[c], den ganzen Tag lang und die ganze Nacht lang bis Mitternacht. Und er gelangte zu ihr.

[a] Auch hier, denke ich, spricht der Bursche, um den offenbaren Widerstand des Vaters zu brechen.

[b] Nämlich der Bursche.

[c] M. ‚und begann immer [neue Suren]'; als Glosse zu dem arab. *yéftaḥ* = mh. *yeféth* hat M. يعنى البيان بالقران.

58. *amrût heh: ‚hêšen nûkā bûk?‘ amôr hîs: ‚núka bî bâl-ī birék mekôn dôm.‘ amrût heh: ‚hibô ḫabêr?‘ amôr hîs: ‚ḫabêr śi ḫauf⁺ lâ.‘*

59. *amrût heh: ‚aferît tuwiéne-n*[1] *nhâ.‘⁺ amôr hîs: ‚skêk lî birék meḥzên⁺ dih, wa-hén amôr hiš: „bûm ẓay⁺ ens“, amêr heh: „ḥeberé de-dáulet jirú*[2] *imší.“‘*

60. *wa-úśś aferît, amôr hîs: ‚ẓay ens.‘ amrût heh: ‚ḥeberé de-dáulet jirú imšî.‘ amôr hîs: ‚(i)ntê⁺ hêšen?‘ amrût heh: ‚tê⁺, hel teḥôm.‘*

61. *amôr hîs: ‚ḥôm nešúqf⁺ ṭar fáḫed-iš.‘ u-šūqûf ṭar fáḫad-is, wa-ṭarḥát-h, te l-ešúqf wa-amelût ṭárab⁺ min ṭayrûb⁺ nḫáli ḥeré-h ū-fetḥôt le-ḥeberê de-ḥabśíyyet.*

62. *amôr hîs: ‚a bint maṭlā-aš-šams,⁺ te neltâġ*[3] *aferît.‘ amrût heh: ‚aferît il-litâġ⁺*[4] *lâ!‘ amôr hîs: hibó il-litâġ⁺*[5] *lâ?‘ amrût heh: ‚yeheltâġ*[6] *ar⁺ bi-limiśét-h.‘⁺*

63. *amôr hîs: ‚hibó te théḫerij limśêt?‘ amrût heh: ‚de aṣâb⁺*[7] *lemśêt ba-aẓamít-h.‘ amôr hîs: ‚hêšen yeḫaríj-es?‘⁺ amrût heh: ‚tḫôrij lâ, ar bi-maqarâḏ-eh.‘⁺*

64. *amrût heh: ‚yâ Ḥamêd,*[8] *min⁺ tqâẓ⁺ afrît!‘ amôr hîs: ‚hibó muqfetét-h?⁺*[9] *amrût: ‚muqfetét-h*[9] *be-árbā ayénten, ṯirît qanétten*[10] *wa-ṯirît ḥanyôb.‘*

65. *amerût heh: ‚hen šūqûf be-ayénten ḥanyôb, šūqûf (ĕ) lâ, we-hén ġaláq(e)k-eh be-ayénten qanétten*[11]*, dâ, de-hé šūqûf.‘*

66. *amrût heh: ‚tlébed-eh*[12] *lâ bi-ḥemîl!‘ amôr hîs: ‚hibó?‘ amrût: ‚yehélbed⁺ be-śemîl.‘*

---

[1] So richtig mit Ms. [2] So *jirû* erst nach *ḥeberé de-dáulet.* [3] Ms. ohne Akzent. [4] Ms. *illitáġ* mit betonter Ultima. [5] Desgleichen. [6] Im Ms. ohne Akzent. [7] M. undeutlich *bejṣâb.* [8] Ms. ohne Akzent. [9] Ms. mit *k.* [10] Ms. *ḳanníten.* [11] Ms. *ḳannéten.* [12] So mit M. (aber mit *é*), Ms. bloß *telûbed lâ* (ohne Suffix).

58. Sie sagte zu ihm: ‚Was hat dich gebracht?‘ Er sagte zu ihr: ‚Mich hat Gott an diesen Ort gebracht.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wie ist die Nachricht (die du bringst?)‘ Er sagte zu ihr: ‚Eine Nachricht, (bei der du) keine Furcht[a] (zu haben brauchst)‘.

59. Sie sagte zu ihm: ‚Der Dämon wird uns fressen.‘ Er sagte zu ihr: ‚Schließ mich ein in diese Kammer und wenn er zu dir sagt: Hier ist der Geruch eines Menschen, sag' zu ihm: der Sohn des Sultans ist vorbeigegangen gestern.‘

60. Und es erhob sich der Dämon, er sagte zu ihr: ‚Menschengeruch.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Der Sohn des Sultans ist vorbeigegangen gestern.‘ Er sagte zu ihr: ‚Was sollen wir essen?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Iß, was du willst!‘

61. Er sagte zu ihr: ‚Ich will schlafen auf deinem Schenkel.‘ Und er legte sich schlafen auf ihrem Schenkel und sie ließ ihn sich schlafen legen und sie tat irgend ein Holzscheit unter seinen Kopf und öffnete dem Sohn der Negerin.

62. Er sagte zu ihr: ‚O Tochter des Sonnenaufganges, laß uns den Dämon töten!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Den Dämon laß mich nicht töten!‘ Er sagte zu ihr: ‚Wieso laß mich nicht töten?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Er wird nur mit seinem Krummsäbel getötet.‘

63. Er sagte zu ihr: ‚Wie (ist zu tun), daß du den Krummsäbel hervorziehest?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Der hat den Krummsäbel an seinen Rücken gebunden.‘ Er sagte zu ihr: ‚Was zieht ihn hervor?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Er geht nicht heraus, nur mit seiner Schere.‘

64. Sie sagte zu ihm: ‚O Achmed, daß du den Dämon nicht weckest!‘ Er sagte zu ihr: ‚Wie ist sein Ruhen?‘ Sie sagte: ‚Sein Ruhen ist (so, daß er schläft) mit vier Augen[b], zwei kleinen und zwei großen.‘

65. Sie sagte zu ihm: ‚Wenn er mit den großen Augen schläft, schläft er nicht und wenn du ihn (schlafen) siehst mit den kleinen Augen, wisse, daß er schläft.‘

66. Sie sagte zu ihm: ‚Schlag ihn nicht mit der Rechten!‘ Er sagte zu ihr: ‚Wieso?‘ Sie sagte: ‚Er soll mit der Linken geschlagen werden[c].‘

---

[a] Wohl so zu fassen, da im Mh. nicht *ši ḫauf lâ*, sondern *ši ḫauf lâ* steht (im Arabischen *al-ḫábar mā šē' ḫauf*).

[b] Sinn wohl: er schläft mit zwei kleinen oder mit zwei großen Augen.

[c] Im Mehri Subjunktiv.

67. *amrût: ,teziûd lâ l-libedît⁺ ṭayt!' ū-lebûd ḥeberé de-ḥabšíyyet libedît ṭayt ū-qoṣṣ-áy-h jauš⁺ ṭâd, wa-ḏáybeṭ (b-)lebedît min arḏ arbaat-ášar qômet.*

68. *amôr aferît: ,tônī*[1]*, ḥeberê de-habšíyyet!' wa-amôr heh: ,qanût tī*[2] *hâm-ī lâ we-eṯên⁺ lâ le-tíwi de-jínnī.'*

69. *amrût: ,môn yešilêl-eh?' amôr hîs: ,ho šillône*[3]*.' u-rdû ba-ḥeré-h mešîr ṣafáyt wurêḫ*[4]*, amrût heh: ,bôrak bûk bâl-ī!'*⁺[5]

70. *wa-raḥaḏôt ḥoremêt bint maṭlā-aš-šáms ū-šerqôt⁺ ḥerê-s we-ḫarjût šfît⁺ min ḥerê-s wa-qalbét-s*[6] *birék kirbît⁺*[7] *wa-henehát-s⁺ wa-beqôt⁺ kirbît*[8] *ba-makôn-es.*

71. *nûkā lîs ḥamû, ūzalôt kirbît⁺*[9] *dîm reḥebît de-dáulet u-ksîs ġayj min jimâ'at⁺ le-dáulet wa-hūṣal-î-s l-hel dáulet wa-ftekîrim*[10] *lîs habú wa-amôrim: ,šfît min ḥerê de-bint maṭlā-aš-šáms.'*

72. *ū-jehêz*[11] *dáulet ḫamset-ášar alf ġayûj ū-siûr(em) meddît de ašrît ūrêḫ*[12] *wa-wíṣel(em) he-bêt de-bint-maṭlā aš-šáms wa-amôr(em) heh: ,ḫrêj, ḥeberé de-ḥabšíyyet!' wa-amôr lêhem: ,in šâ' (a)llāh!'*

73. *wa-ḫarûj ḥeberé de-ḥabšíyyet wa-rîkeb*[13] *ferhîn wa-amôr: ,ferhîn, ya ferhîn, teġáurib rakkôb-es?' wa-ḫarôṭ⁺ škî wa-kôber⁺*[14] *lêhem wa-latġ-áyhem, te bîqī ġayj ṭâd.*

74. *wa-qóṣṣ hayḏént-e-he*[15] *wa-ḫozeb-éh l-hel dáulet-eh, amôr heh: ,amêr he-dáulet-ek: yesélimen⁺*[16] *luk ḥeberé de-ḥabšíyyet, yáumer hûk: »hen šûk askêr, thízd-ih⁺!«'*

---

[1] Hier Ms. richtig *tōni* (d. i. *ṯônī*), also Imp. Sg. g. masc., nicht *ṯíni* (feminin). [2] Fehlt im Ms., mit M. ergänzt. [3] So zu lesen, ohne auslautendes *h*. [4] So zu betonen mit Ms. [5] Eine hier angeschlossene arabische Glosse habe ich gestrichen. [6] So mit *é*, nicht mit *ó*. [7] Wohl so mit *k* zu lesen, wenn = Palmenstrunk. [8] Ebenso. [9] Ebenso. [10] Im Ms. wohl bloß verschrieben *fterikim* ohne Akzent, M. *ftériqim*. [11] So zu betonen. [12] So zu betonen. [13] So zu betonen. [14] Hier Ms. und M. *kabûr* (also Grundstamm), vgl. 76. [15] Nicht *haydénteh*. [16] So mit *é*, nicht mit *ē*.

67. Sie sagte: ‚Füge nichts hinzu zu dem einen Schlag!' Und es schlug der Sohn der Negerin einen Schlag und er schnitt ihn (entzwei), das eine Mal, und er packte mit dem Schlag von der Erde vierzehn Klafter.

68. Es sagte der Dämon: ‚Wiederhole (den Schlag), Sohn der Negerin!' Und er sagte zu ihm: ‚Hat mich nicht meine Mutter aufgezogen? Und (so) wiederhole ich nicht (den Schlag) auf das Fleisch des Dämonen[a]!'

69. Sie sagte: ‚Wer soll ihn fortnehmen?' Er sagte zu ihr: ‚Ich werde (ihn) fortnehmen.' Und er warf seinen Kopf eine Strecke von drei Monaten. Sie sagte zu ihm: ‚Segne dich Gott.'[b]

70. Und es wusch sich die Frau, die Tochter des Sonnenaufganges, und kämmte ihren Kopf und es ging aus ein Haar aus ihrem Kopfe und sie legte es in einen Palmenstrunk und vergaß es und es blieb der Palmenstrunk an seiner Stelle.

71. Es kam auf ihn Wasser, es gelangte dieser Palmenstrunk ins Land des Sultans und es fand ihn ein Mann aus der Schar des Sultans und schaffte ihn hin zum Sultan und es verwunderten sich darüber die Leute und sagten: ‚Das Haar ist vom Kopfe der Tochter des Sonnenaufganges.'

72. Und es rüstete der Sultan fünfzehntausend Männer und sie zogen[c] dahin zehn Monate lang und sie gelangten[c] zum Haus der Tochter des Sonnenaufganges und sagten[c] zu ihm: ‚Geh heraus, Sohn der Negerin!' Und er sagte zu ihnen: ‚So Gott will!'

73. Und es ging hinaus der Sohn der Negerin und ritt die Stute und sagte: ‚Die Stute, o die Stute, sie versteht ihren Reiter!' Und er zückte das Schwert und schrie ihnen allâh ákbar entgegen und tötete sie, bis nur ein Mann übrig war.

74. Und er schnitt ihm die Ohren ab und sandte ihn hin zu seinem Sultan, er sagte zu ihm: ‚Sag deinem Sultan: Es grüßt dich der Sohn der Negerin, er sagt zu dir: Wenn du (noch) Soldaten hast, sollst du es vermehren!'

---

[a] Sinn etwa: ‚Meine Mutter hat mich selbst aufgezogen, und so bin ich zu gut, als daß ich noch ein zweites Mal auf den (toten) Dämonen loshauen würde.' Die Frage ist natürlich als eine bloß rhetorische zu fassen.

[b] Die Übersetzung der von mir in den Text nicht aufgenommenen arabischen Glosse lautet bei M.: ‚Und sie wohnten miteinander einen Zeitraum von zehn Jahren.'

[c] Eventuell singularisch zu übersetzen, wenn man *-(em)* nicht ergänzt, wobei eben nur der Sultan in Betracht kommen würde.

75. *wa-ḫezáuh (i) heh be-ašerîn álef nefs*⁺ *wa-núkam túl-e-he*[1], *amôrim heh: ‚hêt hôn, ḥeberé de-ḥabšíyyet?‘ amôr hêhem: ‚bô.‘ amôr hêhem: ‚ḥáyye bîkem!‘ amôrim heh: ‚ḫarêj!‘ wa-ḫarûj wa-rîkeb*[2] *ṭar firhîn-eh.*

76. *amôr: ‚firhîn, yâ firhîn, teġáurib rekkûb-es.‘ wa-ḫarôṭ škíyy-eh ū-kôber*[3] *lêhem u-ltaġ-áy-hem, te hebqû*[4]⁺ *ġayj ṭâd.*

77. *ū-qóṣṣ lšîn-eh wa-amôr heh: ‚sîr hel dáulet wa-amêr heh: „yesélemen leh ḥeberé de-ḥabšíyyet salôm mêkin“ ū-bâd as-salôm*⁺*: „hen šeh askêr, l-ehízd-eh.“‘*

78. *u-nkôt ajûz l-hel dáulet, amrût heh: ‚ukô helékek*⁺ *asékir-ke?‘ amôr hîs: ‚ho ḥôm bint maṭlā-eš-šáms.‘*

79. *amrût heh: ‚hêšen uzmén-ī*⁺*, hen núkāk hûk b-bint maṭlā-eš-šáms?‘ amôr hîs: ‚aûzem-š,*⁺ *hel tḥêm be-dinyê*[5]*.‘*

80. *wa-sīrût ajûz ū-waṣalôt he-bêt d-bint maṭlā-aš-šáms ū-duqqôt le-bôb ū-zāqôt.*

81. *amrût hîs bint maṭlā-aš-šáms: ‚tḥêm hêšen!‘ amrût hîs: ‚de-júiak.‘*⁺ *amrût hîs: ‚fetḥáyte hîš lâ.‘*

82. *amôr hîs ḥeberé de-ḥabšíyyet: ‚ftêḥ hîs!‘ amrût: ‚fetḥáyte*⁺ *hîs lâ.‘ amôr hîs: ‚meskîneh.‘*⁺[6] *amrût heh: ‚se meskînet*⁺[7] *lâ.‘ amôr hîs: ‚lâzim tiftêḥ*[8] *hîs.‘ amrût: ‚fízān*⁺ *(e) men-s.‘*

83. *amôr hîs: ‚d-jiôt.‘*⁺ *w-ūqubôt ajûz wa-amrût hîs: ‚sîr l-hel ġáyj-iš!‘ amrût hîs: ‚sīrîte lâ.‘ amôr hîs: ‚(i)nkâ!‘*

84. *amrût heh: ‚hu d-āmôl qahwêt.‘ amrût hîs ajûz: ‚hu amelîte.‘ amrût hîs: ‚amelîte lâ.‘ amôr hîs: ‚ṭarâḥ ajûz, tāmôl hên qahwêt!‘*

---

[1] So Ms. = *tuwúlhe,* nicht *tuwúleh.* [2] So zu betonen. [3] So, M. *kóbber.* [4] So mit Ms. *hebqū.* [5] So zu betonen. [6] Arabische Form. [7] Desgleichen. [8] So zu betonen.

75. Und er sandte ihm zwanzigtausend Mann und sie kamen zu ihm hin, sie sagten zu ihm: ‚Wo bist du, Sohn der Negerin?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Hier.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Seid willkommen!‘ Sie sagten zu ihm: ‚Geh heraus!‘ Und er ging hinaus und ritt auf seiner Stute.

76. Er sagte: ‚Die Stute, o die Stute, sie versteht ihren Reiter.‘ Und er zückte sein Schwert und schrie ihnen allâh ákbar entgegen und tötete sie, bis er nur einen Mann übrig ließ.

77. Und er schnitt ihm die Zunge ab und sagte zu ihm: ‚Geh zum Sultan und sag ihm[a]: Es grüßt ihn der Sohn der Negerin vielmals — und nach dem Gruße (sag'): wenn er noch Soldaten hat, soll er es (das Heer) vermehren!‘

78. Und es kam eine Alte hin zum Sultan, sie sagte zu ihm: ‚Warum hast du deine Soldaten zugrunde gerichtet?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich will die Tochter des Sonnenaufgangs.‘

79. Sie sagte zu ihm: ‚Was wirst du mir geben, wenn ich dir die Tochter des Sonnenaufgangs bringe?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich gebe dir, was du willst auf der Welt.‘

80. Und es ging die Alte und gelangte zum Haus der Tochter des Sonnenaufganges und klopfte an die Tür und rief.

81. Es sagte zu ihr die Tochter des Sonnenaufganges: ‚Was willst du?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich bin hungrig.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich werde dir nicht öffnen!‘

82. Es sagte zu ihr der Sohn der Negerin: ‚Öffne ihr!‘ Sie sagte: ‚Ich werde ihr nicht öffnen!‘ Er sagte zu ihr: ‚Eine Arme!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Sie ist keine Arme!‘ Er sagte zu ihr: ‚Du mußt ihr öffnen!‘ Sie sagte: ‚Wir fürchten uns vor ihr.‘

83. Er sagte zu ihr: ‚Sie ist hungrig.‘ Und es trat ein die Alte und sagte zu ihr: ‚Geh hin zu deinem Mann!‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich werde nicht gehen!‘ Er sagte zu ihr: ‚Komm!‘

84. Sie sagte zu ihm: ‚Ich mache Kaffee.‘ Es sagte zu ihr die Alte: ‚Ich werde (ihn) machen.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Du wirst ihn nicht machen!‘ Er sagte zu ihr: ‚Laß die Alte uns den Kaffee machen!‘

[a] Also auch ohne Zunge.

85. *amrût: ‚šínek ṣalâḥ⁺ lâ, tāmôl ajûz dîme qahwêt.‘ amôr hîs: ‚(i)nkâ!‘ u-nkôt u-tḫulîlim, wa-ajûz nkôt bi-qahwêt ū-jûrā ḥeberé de-ḥabšíyyet u-môt.*

86. *amrût ajûz he-bint maṭlā-aš-šáms: ‚ḫarûj⁺ (ĭ)[1] mín (ĕ) bêt, le-jirê-š helôk dáulet jemâat-he.‘⁺*

87. *amrût hîs: ‚nṭôlib men-š, tê l-'ôbil⁺ ġáyj-ī.‘ amrût hî: ‚îbel⁺[2]!‘ wa-abilôt⁺ ġáyj-is wa-qalbét-h birék ṣandûq wa-zebiqôt⁺ leh ū-siûr tê hel dáulet.*

88. *wa-ṣôlī ḥeberé d-arbíyyet jimât u-ḏhêr⁺[3] li-šijerît u-ksîs máytet[4].*

89. *ū-siûr ū-zôr[5] bêt de-ḥeberît de-ḫaṭár. amrût: ‚ya ḥáyye be-ġáyj-ī!‘ ū-wuqôb ḥeberé d-arbíyyet, ū-núkām be-išê wa-atéšiim[6].*

90. *wa-áššim ḥeberé d-arbíyyet wa-ḥeberît d-ḥaṭár wa-šūqîfim tê fáqaḥ[7] de-ḥelíu, tûzem-eh wájh-is wa-hé yûzim-is[8] aẓamít-h, šūqîfim tê firâ nejm.*

91. *k-ṣôbeḥ siûr ḥeberé d-arbíyyet ū-nûkā u-ksû ġâ-h birék[9] bêt⁺ [d-] bint máṭlā-aš-šáms môyet[10], wa-šéll ġáh wa-ṭarḥ-áy-h birék ḫzônet wa-hé d-ilêk. u-tḫulûl be-mekôn dôme.*

92. *(i)nkáyh haġaráyb, šell haġaráyb môyet[11], wa-jârim birék ḥamû we-ḫarûjim ṣaḥwâ(ḥ)⁺[12] hêm tirû.*

---

[1] Ist Perfektum, nicht Imperativ. [2] So Ms., nicht *ebêl*. [3] Vgl. zu 43. [4] So mit Ms. [5] So, nicht *ṣôr*. [6] So mit *é*. [7] Hier hat Ms. *fáḳaḥ*. [8] So zu betonen. [9] So Ms., nicht *hel*. [10] So mit Ms., nicht *móyyet*. [11] So mit Ms., nicht *móyyet*. [12] *ḥ* von mir ergänzt.

85. Sie sagte: ‚Ich sehe (darin) nichts Gutes, daß diese Alte den Kaffee mache.' Er sagte zu ihr: ‚Komm'!' Und sie kam und sie setzten sich hin, und die Alte brachte den Kaffee und es trank der Sohn der Negerin und starb.

86. Es sagte die Alte zur Tochter des Sonnenaufganges: ‚Hinausgehen hat lassen[a] aus dem Hause, deinetwegen zugrunde gerichtet der Sultan seine Schar.'

87. Sie sagte zu ihr: ‚Wir bitten[b] dich, daß ich meinen Mann betraure.' Sie sagte zu ihr: ‚Betraure (ihn)!' Und sie betrauerte ihren Mann und legte ihn in einen Koffer und verpichte ihn und sie gingen[c] bis hin zum Sultan.

88. Und es betete der Sohn der Araberin das Freitagsgebet und er kam hinaus zum Baum und fand ihn abgestorben.

89. Und er ging und besuchte[d] das Haus der Wett-Tochter[e]. Sie sagte: ‚O willkommen, mein Mann[f]!' Und es ging hinein der Sohn der Araberin und sie brachten das Abendessen und sie aßen zu Abend.

90. Und es erhoben sich der Sohn der Araberin und die Wett-Tochter und schliefen bis Mitternacht, indem sie ihm ihr Gesicht hingab und er ihr seinen Rücken hingab, sie schliefen bis aufgegangen war der (Morgen-)Stern.

91. Am Morgen ging der Sohn der Araberin und kam daher und fand seinen Bruder im Hause der Tochter des Sonnenaufganges tot, und er nahm seinen Bruder und legte ihn in eine Kammer[g], indem er weinte. Und er saß da an dieser Stelle.

92. Es kam zu ihm ein Rabe, (d)er nahm einen (anderen) toten Raben, und sie fielen in ein Wasser und gingen heraus wohlauf, sie beide.

---

[a] So nach dem Mh., nicht ‚Geh hinaus (aus der Burg)!', wiewohl dies vielleicht sinngemäßer wäre.

[b] So wörtlich (Plural).

[c] Auch im Arabischen Plural fem. *(sāren)*, im Soqoṭri 3. P. Sing. g. fem. *(ṭaherḗto)*.

[d] Aber nach dem Arabischen ‚kam des nachts'.

[e] Vgl. oben S. 29, Note c.

[f] Cf. Note bei M.: ‚Sie schien ihn für ihren Mann zu halten.'

[g] Anders nach dem Arabischen.

93. *amôr ḥeberé d-arbíyyet: ‚ḥôm l-āmôl he-ġáy hîs haġaréyb dôme, asê yeḥyê.‘⁺ aṣôb ġa-h ba-aẓamít-h wa-yedûlef we-yewôqā birék ḥamû.*

94. *dlûf ḥeberé de-ḥabšíyyet wa-amôr heh ḥeberé d-arbíyyet: ‚ba-ḥéss-ek?‘⁺ amôr heh: ‚we-zâyid⁺*[1]*! hu be-ḥéss-ī.‘ amôr heh: ‚hu môn?‘ amôr heh: ‚hêt ġay, ḥeberé d-arbíyyet.‘*

95. *amôr heh: ‚hibó baṣár?‘ amôr heh: ‚henûk baṣár.‘ amôr heh: ‚la-hôn?‘ amôr heh: ‚ḥôm bint maṭlā-aš-šáms.‘*

96. *amôr heh ḥeberé d-arbíyyet: ‚naqôdir lâ.‘ amôr heh: ‚neqôdir.‘ amôr heh: ‚hêšen min ḥêlet⁺*[2] *teqôdir bîs?‘ amôr heh: ‚amilêye lêbes⁺ de-ḥejjejîn.‘*

97. *amôr heh: ‚nḥôm l-ešeʾêl alf qarš.‘ ū-siûrim. tê núkām reḥebît d-dáulet, núkām hal ajûz wa-amôrim: ‚nḥôm (n)ġalêq*[3] *arûs dîme ū-nûzim-iš alf qarš.‘ amrût: ‚hen bâliy(ĕ) ḥôm.‘*

98. *amrût: ‚tḫûlim⁺ be-mekôn dôme wa-hó (ĭ)nkáyte hêkem be-išê.‘ u-tḫulîlim wa-ḥfûrim birék âreḏ l-aṯna-ášar qômet.*

99. *wa-henḏáyfim⁺ niḏâf ū-ṭâd tḫulûl la-ḥáyd ḥemîl ū-ṭâd tḫulûl le-ḥáyd šemîl wa-qalôbim drêhim be-ámeq de-niḏâf u-nkôt ajûz u-nkôt ba-išê.*

100. *amôrim hîs: ‚ṭarâḥ*[4] *išê!‘ amrût hêhem: ‚tê mûte?‘ amôrim: ‚te mġôren.‘ amôrim hîs: ‚(i)nkâ, tḫê-wul,⁺ ḥsêb (ĭ)*[5] *drêhim!‘*

101. *tḫulût⁺ ajûz, tḥôsib wa-heṭalîqim*[6] *niḏâf wa-jārôt ajûz wa-rijômim⁺ lîs ba-ṭîn wa-zowáyr⁺ wa-siûrim he-bêt de-dáulet u-tḫulîlim hel ṭabbâḥ⁺ wa-yeláqeṭim herêz meqattíl⁺*[7]*.*

---

[1] M. *zéyyid.* [2] So zu betonen. [3] So zu lesen. [4] Nicht *ṭarâḥi.* [5] Nicht *ḥsêbī.* [6] Ms. ohne Akzent *heṭaliḳem* mit *i.* [7] Eig. *meqattîl.*

93. Es sagte der Sohn der Araberin: ‚Ich will meinem Bruder tun, wie dieser Rabe, vielleicht (daß) er lebendig wird.‘ Er band seinen Bruder an seinen Rücken und (nun) sprang er und fiel ins Wasser.

94. Es sprang (auf) der Sohn der Negerin und es sagte zu ihm der Sohn der Araberin: ‚Bist du bei Bewußtsein?‘ Er sagte zu ihm: ‚Und mehr noch! Ich bin bei Bewußtsein.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wer bin ich?‘ Er sagte zu ihm: ‚Du bist mein Bruder, der Sohn der Araberin.‘

95. Er sagte zu ihm: ‚Wie (ist deine) Ansicht?‘ Er sagte zu ihm: ‚Bei dir (ist die richtige) Ansicht.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wohin?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will die Tochter des Sonnenaufganges.‘

96. Es sagte zu ihm der Sohn der Araberin: ‚Wir vermögen es nicht.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir vermögen es.‘ Er sagte zu ihm: ‚Durch was für eine List vermagst du es?‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir werden (uns) die Kleidung von Pilgrims (um)tun.‘

97. Er sagte zu ihm: ‚Wir wollen tausend Taler nehmen.‘ Und sie gingen. Als sie in das Land des Sultans gekommen waren, kamen sie zu der Alten und sagten: ‚Wir wollen diese Braut sehen und geben dir tausend Taler.‘ Sie sagte: ‚So Gott will!‘

98. Sie sagte: ‚Setzet euch an dieser Stelle und ich werde euch ein Abendessen bringen.‘ Und sie saßen da und gruben in der Erde bis auf zwölf Klafter (Tiefe).

99. Und sie breiteten eine Matte aus und einer setzte sich zur rechten Hand und einer setzte sich zur linken Hand und sie legten das Geld mitten auf die Matte und es kam die Alte und brachte das Abendessen.

100. Sie sagten zu ihr: ‚Laß das Abendessen!‘ Sie sagte zu ihnen: ‚Bis wann?‘ Sie sagten: ‚Bis hernach.‘ Sie sagten zu ihr: ‚Komm, setz dich, zähl' das Geld!‘

101. Es setzte sich die Alte, um zu zählen und sie ließen los die Matte und es fiel die Alte[a] und sie warfen auf sie mit Lehm und mit Steinen und sie gingen nach dem Haus des Sultans und setzten sich hin beim Koch und nun lasen sie auf den umhergestreuten Reis.

[a] Nämlich hinein in die zwölf Klafter tiefe Grube, die sie gegraben hatten.

102. *wa-ġalqát-hem bint maṭlā-eš-šáms wa-ḏaḥkût wa-ġarabét-hem. amôrim hîs: ,wuqáyf!' wa-tuwût qáut ū-fireḥôt ferḥât⁺ mêkin.*

103. *amôr dáulet: ,zêmim têhem herêz jimâat líye!' wa-núkām hêhem (be)-ṣayníyyet⁺ de-mlût herêz wa-tíwi, ū-qóllim-es⁺ be-qâ⁺ wi-yeléqṭem-es le-ḥaṭṭôt.⁺*

104. *amôr hêhem dáulet: ,nḥám-e-kem askêr.' wa-amôrim: ,neġôrib rekyûb de-firhiyôn lâ.' amôr hêhem: ,lêzim tatelîmem[1].' amôrim: ,nha miskiyôn, ḥejjejîn.'*

105. *amôr hêhem: ,šî askêr lâ.' amôr hêhem: ,(ĭ)nteqáylim min firhiyôn líye, hel ta'jéb-e-kem wa-náqalim⁺ min haselûb!'*

106. *ū-šíll ḥeberé de-ḥabšíyyet firhîn-eh u-škîy-eh ū-qarṣ-áy-s ū-berizût⁺ firhîn insíyyet ū-ṣîleb la-ġâ-h we-nteqául ṭayt min firheyôn.*

107. *ū-berôzim hêm tirú wa-šḥárebim u-ltôġim[2] dáulet wa-helôkim bôqī⁺ de-zîy.*

108. *wa-šéllim ḥermét-hem bint maṭlā-eš-šáms wa-siûrim he-bêt-hem wa-hauṣáylim⁺ (têš)[3] ū-fûk⁺[4] ḥeberé de-ḥabšíyyet ġâ-h ḥeberît de-ḥaṭár. u-tḫūlîlim.*

F. Geschichte Josephs.

(Gen. 37, 2—36).

2. *Yûsef, hîs bér-eh sab'at-ášar senêt, wîqā irâ'i⁺ ke-ġáu-he hāráun, we-hé ġalâm⁺ hené(h)⁺[5] bît(ĕ)⁺[6] Bilha ū-bît(ĕ)⁺[6] Zílfa, ḥarîm le-ḥáyb-eh, wa-nûkā be-ġáybet-hem⁺ ḫeyyâbet⁺ l-hel ḥáyb-e-hem.*

---

[1] Ms. *ta'telî'men*, nicht *tatêlimen.* [2] So Ms. mit *ô.* [3] Von mir ergänzt. [4] So Ms., nicht *ū hefûk.* [5] Ms. *héne.* [6] Ms. *bîte.*

102. Und es sah sie die Tochter des Sonnenaufganges und sie lachte und erkannte sie. Sie sagten zu ihr: ‚Schweige!' Und sie aß das Essen und freute sich sehr.

103. Es sagte der Sultan: ‚Gebt ihnen Reis, dieser Schar!' Und sie brachten ihnen eine Tasse voll Reis und Fleisch und sie streuten ihn aus auf dem Boden und nun lasen sie ihn auf kornweise.

104. Es sagte zu ihnen der Sultan: ‚Wir wollen euch als Soldaten!' Und sie sagten: ‚Wir verstehen nicht das Reiten von Pferden.' Er sagte zu ihnen: ‚Ihr müßt es lernen.' Sie sagten: ‚Wir sind Arme, Pilgrime.'

105. Er sagte zu ihnen: ‚Ich habe keine Soldaten.' Er sagte zu ihnen (weiter): ‚Wählet von diesen Pferden, welches euch gefällt und wählet von den Waffen!'

106. Und es nahm der Sohn der Negerin seine Stute und sein Schwert und er zwickte[a] sie und es trat vor die menschliche Stute und er wartete auf seinen Bruder und er wählte eine von den Stuten.

107. Und sie traten beide vor und bekriegten und töteten den Sultan und richteten zugrunde den Rest des Heeres.

108. Und sie nahmen ihre Frau, die Tochter des Sonnenaufganges, und gingen nach Hause und schafften sie[b] hin und es vermählte der Sohn der Negerin seinen Bruder mit der Wett-Tochter. Und sie saßen da.

F. Geschichte Josephs.[c]

(Gen. 37, 2—36.)

2. Josef, wie er schon 17 Jahre (alt war), (da) war es, (daß) er weidete mit seinen Brüdern die Schafe, und bei ihm, bei dem Knaben, (waren) die Söhne Bilhas und die Söhne Zilfas, (die Söhne) der Frauen seines Vaters, und er brachte böse Nachrede über sie hin zu ihrem Vater.

---

[a] Vgl. die Note bei M.: damit sie nicht spreche und ihn verrate.

[b] So nach dem Mehri (*hauṣáylim* kausativ), aber im Arabischen *wáṣalu*, im Soqoṭri *éreḥ*, also ‚sie kamen an'.

[c] Die von mir hier gegebene Übersetzung geht unmittelbar auf das Mehri zurück, das den Wortlaut der klassisch-arabischen Bibelübersetzung, wie dies in der Natur der Sache liegt, bisweilen viel zu wörtlich und nicht immer ganz einwandfrei wiedergibt.

3. *me Israîl áyjib b-Yûsef*[1] *ketîr*+ *men bâqı*+ *d-ḥabúnhe, d-he ḥeberê*[2] *d-áqer-eh*+, *ū-ṣûnā*+ *heh derâ at meśébbehet*+.

4. *wa-hîs ġalôqom ġáu-he, de-hé ḥáyb-e-hem áyjib beh*[3] *ketîr men ġáu-he, u-bġáḏem-eh ū-qudûrim lâ, l-ʾherêj(em)*[4] *šeh be-salôm.*

5. *wa-ḥáylem Yûsef ḥâlem wa-ḫôber ġáu-he, wa-ziyûd kénḫe báġaḏ-hem*+[5] *heh.*

6. *amôr hêhem: ‚hemâm ḥâlem dôme*[6]*, d-hû ḥélemk!‘*

7. *‚yeḫâ*+ *nhâ ḥezômen*+ *meḥáuzim*+ *birék zára, wa-hú ḥezemêt-ī ṣorût we-nteṣibût*+ *wa-dûr ḥezém-i-kem ū-sejûd*+ *l-ḥezemêt-ī.‘*

8. *amôrim heh ġáûh-eh: ‚ḥomk*+ *timlêk*+ *lên mélek*+ *au tsôleṭ*+ *lên teseliṭ?‘*+ *wa-ziyûd âde(h) báġaḏ-e-hem heh li-jirê de-ḥalúm-he wa-li-jirê de-ġarûy-eh.*

9. *mġôren ḥáylem kénḫe ḥâlem ġâher ū-qaṣṣ-áyh*[7] *le-ġáuhe. amôr: ‚de-hú ber kénḫe ḥélmek ḥâlem wa-ġaléqek ḥeyûm wa-hārît wa-aḥad-ášar kibekîb sijûdim lî.‘*

10. *wa-herûj bih le-ḥáyb-eh wa-ġáu-he. wa-nhêq*+[8] *leh ḥáyb-eh wa-amôr heh: ‚hêšen deh ḥâlem dôme, d-ḥélmek? hô wa-hâm-ek wa-ġáu-ke ninkâ*[9] *tuwûl-ke, nisjêd hûk ha-qâ.‘*

11. *wa-ḥsédim-eh*+ *ġáu-he, walekên ḥáyb-eh ḥáyfeṭ*+ *émr-e(h)*[10].

12. *w-siyûrim ġáu-he yerâʾim hāráun le-ḥáyb-e-hem hel*+ *Śakîm.*

13. *amôr Israîl he-Yûsef: ‚ġáu-ke yerâʾim lâ be-Śakîm? inkâ, l-eháḫzeb-ik tuwúl-i-hem!‘ amôr heh: ‚már-ḥaba!‘*

14. *wa-amôr heh: ‚sîr, ġalêq salômet*+ *de ġáu-ke wa-salômet de-hāráun u-rdêd hînī ḫabêr!‘ wa-ḫazab-éh men wôdī*+ *Habrûn wa-nûkā hel Śakîm.*

---

[1] Ms. *aïġib Yûsef.* [2] Ms. *ḥeberé.* [3] Ms. *aïġibeh.* [4] So, nicht mit Ms. *lherēġ.* [5] M. *báġazhem,* doch vgl. zu 4 und 8. [6] So mit *ô*, nicht *dŏme* (bloß Druckfehler). [7] Ms. ohne Akzent. [8] So nach dem Ms., M. *nhêš* (wohl = *nhêtš* = *nhêğ*). [9] So die eigentliche Betonung. [10] Wohl so zu lesen, Ms. *émre.*

3. Aber Israel liebte den Josef mehr als den Rest seiner Söhne, denn er (war) der Sohn seines Alters, und er machte ihm einen farbigen Rock.

4. Und wie seine Brüder sahen, daß er, ihr Vater, ihn mehr liebte als seine Brüder, da haßten sie ihn und waren es nicht imstande, zu reden mit ihm in Frieden.

5. Und es träumte Josef einen Traum und benachrichtigte seine Brüder, und es nahm noch zu ihr Haß für ihn.

6. Er sagte zu ihnen: ‚Höret diesen Traum, den ich geträumt habe!‘

7. ‚(Es war) als ob wir Garben banden auf dem Saatfelde, und meine Garbe stellte sich hin und richtete sich auf und es gingen herum eure Garben und warfen sich nieder vor meiner Garbe.‘

8. Es sagten zu ihm seine Brüder: ‚Wolltest du herrschen über uns oder über uns Macht ausüben?‘ Und es nahm noch zu ihr Haß für ihn wegen seiner Träume und wegen seiner Rede.

9. Hernach träumte er noch einen anderen Traum und erzählte ihn seinen Brüdern. Er sagte: ‚Ich habe schon noch einen Traum geträumt und gesehen, (daß) die Sonne und der Mond und elf Sterne sich niederwarfen vor mir.‘

10. Und er redete davon zu seinem Vater und seinen Brüdern. Und es schrie los gegen ihn sein Vater und sagte zu ihm: ‚Was für ein Traum ist denn dieser, den du geträumt hast? Ich und deine Mutter und deine Brüder, sollen wir kommen hin zu dir, (daß) wir uns dir niederwerfen zu Boden.‘

11. Und es beneideten ihn seine Brüder, aber sein Vater merkte sich seine Angelegenheit.

12. Und es gingen seine Brüder zu weiden die Schafe ihres Vaters bei Sichem.

13. Es sagte Israel zu Josef: ‚Weiden deine Brüder nicht in Sichem? Komm, daß ich dich zu ihnen hinsende!‘ Er sagte zu ihm: ‚Bitte!‘

14. Und er sagte zu ihm: ‚Geh, sieh (dich um) das Wohlbefinden deiner Brüder und das Wohlbefinden der Schafe (um) und bring mir Kunde zurück.‘ Und er sandte ihn aus dem Tale Hebron und er kam zu Sichem.

15. *u-ksi-éh ġayj we-hé dill*⁺ *birék qâ, u-šḫaber-éh*[1] *ġayj wa-amôr: ‚hêšen teṭôlib?‘*

16. *wa-amôr: ‚d-aṭálbin*⁺ *ġáu-ye, ḫábir-ī*⁺[2]*: hôn d-irâyim*[3]*?‘*

17. *amôr ġayj: ‚ber siyûrem men bûme, de-hú hémāk-hem*[4] *yámerim*⁺[5]*: „neḥôm nesîr*⁺ *he-Dūṯân.“‘ ū-siûr Yûsef ser ġáu-he ū-ksi-éhem be-Dūṯân.*

18. *hîs ġaláqem-eh men rêḥaq*⁺, *fenôwen men l-eqerôb lêhem, (i)ḫtiyîlim*⁺ *heh, l-ehámotem-eh*⁺[6].

19. *wa-amôrim ha-ṭād-id-ê-hem: ‚he, dôme bâl ḥelûm, (i)nkône*⁺.‘

20. *‚wa-lazarôme heléyem, neltáġ-eh wa-neqaléb-eh birék bîr ṭayt wa-naʼamêr: „waḥš razú*⁺ *tuwiy-éh“ wa-naġalêq, hibó l-eqâm ḥelúm-he.‘*

21. *wa-hîmā Raʼubên wa-ḫalṣ-íh*[7] *men haydút-i-hem wa-amôr: ‚neltáġ-eh lâ.‘*

22. *wa-amôr Raʼubên hêhem: ‚tiskêbim dûre lâ, qalébem-eh*[8] *birék bîr dîme be-berríyyet*⁺ *w-ul timdûdim*⁺ *tuwúl-he ḥayd!‘ — te l-eháḫalṣ-eh*⁺ *men ḥaydút-i-hem wa-l-irdêd-eh l-hel ḥáyb-eh.*

23. *wa-hîs nûkā Yûsef l-hel ġáu-he, ḫólām*⁺ *men Yûsef deráat mšébbehet dîme ṭáyr-eh.*

24. *wa-šéllim-eh wa-qalábem-eh birék bîr, wa-kênes*⁺ *ḫalíyyet, birk-îs ḥamû lâ.*

25. *mġôren tḫulîlim itúim*⁺ *ayš, wa-rúfäm ayént-i-hem wa-ġalôqom wa-déh, qáfilet*[9] *Ismaïlîn (i)nkôt min Jilâd wa-rikéb-i-hem*[10] *maḥamélten*⁺ *kaṯîrā wa-balsân wa-lâḏan, de siyûrim l-ikafêdim bîsen he-Mêṣer.*

26. *wa-amôr Yahûda he-ġáu-he: ‚hêšen fáydit, de nhâ neltâġ ġâ-n wa-naḫfî*⁺ *dére-h.‘*

---

[1] So zu betonen. [2] So mit einem *b* zu lesen. [3] So zu teilen. [4] Ms. *hemākhem.* [5] Ms. *yāʼmerim.* [6] So die eigentliche Betonung. [7] So mit *ṣ* zu lesen. [8] So mit *q* zu lesen. [9] So mit kurzem *á*. [10] So mit kurzem *é*.

15. Und es fand ihn ein Mann und er irrte herum auf der Erde, und es fragte ihn der Mann und sagte: ‚Was suchst du?'

16. Und er sagte: ‚Ich suche meine Brüder, benachrichtige mich, wo weiden sie denn?'

17. Es sagte der Mann: ‚Sie sind schon weggegangen von hier, denn ich habe sie sagen gehört: Wir wollen nach Dūṯân gehen.' Und es ging Josef seinen Brüdern nach und fand sie in Dūṯân.

18. Wie sie ihn sahen von ferne, bevor er ihnen nahe war, bereiteten sie sich eine List für ihn, damit sie ihn sterben lassen.

19. Und sie sagten zu einander: ‚Er, dieser Träumer, er wird kommen.'

20. ‚Und jetzt wohlan, laßt uns ihn töten und laßt uns ihn in einen Brunnen legen und laßt uns sagen: Ein böses wildes Tier hat ihn gefressen — und laßt uns sehen, wie seine Träume werden sollen.'

21. Und es hörte (es) Ruben und er rettete ihn aus ihren Händen und sagte: ‚Laßt uns ihn nicht töten!'

22. Und es sagte Ruben zu ihnen: ‚Ihr sollet kein Blut vergießen, legt ihn in diesen Brunnen in der Wüste und ihr strecket nicht nach ihm die Hand aus!' — auf daß er ihn rette aus ihren Händen und daß er ihn zurückbringe hin zu seinem Vater.

23. Und wie Josef kam hin zu seinen Brüdern, zogen sie herunter von Josef den farbigen Rock, diesen, (der) auf ihm (war).

24. Und sie nahmen ihn und legten ihn in einen Brunnen, und er war leer, (es war) in ihm kein Wasser.

25. Hernach saßen sie da, um zu essen ein Mittagsbrot, und sie erhoben ihre Augen und sahen und siehe da, eine Karawane von Ismaeliten kam von Gilad her und ihre Kamele (waren) beladen mit Gummi und Balsam und Laudanum, indem sie gingen, um damit hinabzuziehen nach Ägypten.

26. Und es sagte Juda zu seinen Brüdern: ‚Was ist es für ein Nutzen, daß wir unseren Bruder töten und sein Blut verbergen sollen.'

27. *‚(i)nkâm, neśém-eh ha-Ismā'īn wu-l tekûnen ḥayd-út-i-yen leh, d-he ġâ-n wa-tíwi-en.' wa-hémām teh ġáu-he.*

28. *wa-jirîwum ġayûj Midyānîn, tijjêr, ū-sḥâbim*⁺ *Yûsef wa-harbâm-eh min (ĕ) bîr wa-śêmim Yûsef ha-Ismā'lîn ba-ašrîn min foḏḏât wa-núkām bi-Yûsef he-Mêṣer.*

29. *wa-rídd Ra'ubên hel bîr wa-Yûsef birék bîr lâ u-śṭôr*⁺ *ḫalúuq-e-he.*

30. *mġôren ridd hel ġáu-he, amôr: ‚ġajên śi lâ birék bîr wa-hú, l-hôn l-sîr?'*

31. *wa-ḏábeṭim derâ't d-Yûsef u-sḥâṭim tey min(é) mâz*⁺ *wa-ġmôsim*⁺ *derâ't birék dûre.*

32. *wa-ḫazáybim derâ't meláuwenet*⁺ *wa-ḥaḏáyrim-s*⁺ *l-hel ḥáyb-e-hem wa-amôrim: ‚kúsen dih, ḥaqêq*⁺[1]*, derâ't d-ḥeberî-k se au lâ.'*

33. *wa-ḥaqiq-áys*[2] *wa-amôr: ‚derâ't d-ḥeberî, waḥś rezáu*⁺ *tuwiy-éh ū-fétris*⁺ *Yûsef.'*

34. *wa-śṭôr Ya'qûb ḫaláuq-e-he wu-ltebûb be-maḫ-fîf min śêf le-ḥaqáu-eh*[3] *wa-nḫáu*⁺ *le-ḥeberé-h hay-yôm mêkin.*

35. *wa-áśśim jémā d-ḥabún-he wa-jémā d-ḥabánt-he, l-ihá'izem*⁺[4] *teh, wa-ḫazú min l-išá'iz*⁺[5] *wa-amôr: ‚hu akôfed l'hel ḥeberî (d-e)nôḫi*⁺ *l-hel háwiyet*⁺[6]*.' u-bkú leh ḥáyb-eh.*

36. *wa-hén Midjānîn, wa-śêmim teh be-Mêṣer le-Poṭîfar, mḫaṣáyū d-Fir'áun, mqáddem d-askêr.*

---

[1] Mit einem *q* zu lesen. [2] So zu betonen. [3] So zu betonen. [4] Ms. (M.) *liše'ázihem.* [5] Ms. (M.) *li ša'zi.* [6] Nicht *háuwwiyet* (aber ein Beweis, daß das *á* kurz ist, gegen ar. هاوية).

27. ‚Kommt, laßt uns ihn verkaufen den Ismaeliten und nicht sind unsere Hände gegen ihn, denn er (ist) unser Bruder und unser Fleisch.‘ Und es hörten ihn seine Brüder.

28. Und es gingen vorbei midyanitische Männer, Kaufleute, vorüber und sie zogen Josef heraus und brachten ihn herauf aus dem Brunnen und verkauften Josef den Ismaeliten um 20 (Geldstücke) von Silber und brachten Josef nach Ägypten.

29. Und es kehrte zurück Ruben zum Brunnen und (es war) Josef nicht (mehr) im Brunnen und er zerfetzte seine Kleider.

30. Hernach kehrte er zurück zu seinen Brüdern, er sagte: ‚Der Knabe ist gar nicht im Brunnen und ich, wohin soll ich gehen?‘

31. Und sie packten den Rock Josefs und schlachteten ein Böcklein von den Ziegen und tauchten den Rock in das Blut.

32. Und sie sandten den bunten Rock und brachten ihn hin zu ihrem Vater und sagten: ‚Wir haben diesen gefunden, versichre dich der Wahrheit, (ob) es der Rock deines Sohnes (ist) oder nicht.‘

33. Und er versicherte sich der Wahrheit und sagte: ‚(Es ist) der Rock meines Sohnes, ein böses wildes Tier hat ihn gefressen und (ihn) zerrissen, den Josef.‘

34. Und es zerfetzte Jakob seine Kleider und er wickelte sich ein Gesichtstuch aus Haaren an seine Lenden und klagte um seinen Sohn viele Tage.

35. Und es erhoben sich alle seine Söhne und alle seine Töchter, um ihn zu trösten, und er wehrte sich dagegen, daß er sich trösten lasse, und sagte: ‚Ich gehe hinunter, hin zu meinem klagenden Sohne (klagend), hin zum Abgrund.‘ Und es weinte um ihn sein Vater.

36. Und was die Midyaniten betrifft, so verkauften sie ihn in Ägypten an Potifar, den Verschnittenen des Firʿáun, den Obersten der Soldaten.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, **2.** Abhandlung.

Bericht über eine Reise
zum
Studium der Volksepik
in Bosnien und Herzegowina im Jahre 1913.

Von

Prof. Dr. Matthias Murko.

Vorgelegt in der Sitzung am 11. März 1914.

Wien, 1915.
In Kommission bei Alfred Hölder,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Ich wollte heuer vor allem die östlichen Grenzen des Krajinatypus der moslimischen epischen Volkslieder bestimmen (vgl. den Bericht in den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, 173. Bd., Abhandlung 3, S. 13—15). Zu diesem Zwecke besuchte ich zuerst Bosn.-Novi, Bosn.-Kostajnica, Bosn.-Dubica, Orahovo, Bosn.-Gradiška, Derventa, Mišinci und Doboj; weiter in die Posavina und an die serbische Grenze zu gehen war nicht möglich, da unterdessen daselbst die Cholera ausgebrochen war. Ich hielt mich daher an die Täler der Bosna und hauptsächlich ihrer linken Zuflüsse. So besuchte ich Teslić, Blatnica, Jelah, Tešanj, Maglaj, Žepče, Visoko, Kiseljak, Gromiljak, Ostružnica, Fojnica, Kreševo und Kraljevska Sutjeska.

Längere Zeit hielt ich mich in Sarajevo auf, wo ich phonographische Aufnahmen für die umliegenden Gebiete machte. Da auch hier eine Reise nach dem Südosten nicht ratsam war, begab ich mich in die Herzegowina im heutigen Sinne, d. h. in den Kreis Mostar, wo ich außer der Hauptstadt noch Konjic, Jablanica, Blagaj, Buna und Hodbina; Žovnice, Knežpolje und Široki Brijeg; Nevesinje, Odžak (Sitz der Ljubovići), Rilje, Fojnica, Gacko, Pustopolje, Stepen, Plana, Bileća, Dobrićevo, Miruše, Mosko, Jasen, Trebinje, Lastva, Duži, Ravno, Ljubinje, Stolac, Pileta, Počitelj und Čapljina besuchte. Auf der Rückreise holte ich mir in Ragusa Informationen über den von der Herzegowina stark beeinflußten epischen Gesang der umliegenden Gebiete. Dank der Cholera kam ich daher schon im Jahre 1913 in das klassische Land des epischen Volksgesanges, in die Herzegowina, wo die ‚Heldenlieder' am meisten und in gleicher Weise

stark bei allen drei Konfessionen, den Moslims,[1] Orthodoxen (Serben) und Katholiken (Kroaten) fortleben. Phonographische Aufnahmen beschränkte ich auf Sarajevo, Mostar, Široki Brijeg und Nevesinje. Die ganze Reise dauerte genau zwei Monate (vom 5. August bis 5. Oktober).

Auch heuer danke ich allen Behörden und öffentlichen Organen, vor allem der Landesregierung, den Bezirks- und Gemeindeämtern, dem Landesmuseum in Sarajevo, den Direktionen und vielen Professoren der Lehrerbildungsanstalt in Sarajevo und des Obergymnasiums in Mostar, katholischen und orthodoxen Klöstern, Ordens- und Weltgeistlichen, Lehrern und anderen Personen, die meine Studien auf das eifrigste förderten und mir die Sammlung eines reichhaltigen Materiales ermöglichten. Mit lebhaftem Vergnügen denke ich auch an den Verkehr mit den vielen Sängern zurück, die mich mit ihrer Intelligenz oft in Staunen setzten. Die Befürchtungen mancher, daß meine Studien neue Steuern (noch für den Gesang!) oder andere Unannehmlichkeiten für sie zur Folge haben könnten, wurden bald zerstreut, besonders durch Fragen und Erzählungen, welche zeigten, daß ich mit dem Wesen des epischen Gesanges vertraut bin.

Die Verhältnisse brachten es mit sich, daß ich im Jahre 1913 außer der Volksepik der Moslims immer mehr auch die der Orthodoxen und Katholiken berücksichtigte, da ich Gegenden besuchte, wo zwei oder sogar alle drei Konfessionen nebeneinander leben, was das gegenseitige Vorsingen und Anhören der Lieder viel mehr ermöglicht, als man erwarten könnte. Besonders fällt es auf, daß moslimische Grundherren und selbst Paschas sich sehr häufig christliche Sänger kommen ließen oder sogar ständig hielten. Christliche Sänger üben ihre Kunst auch in moslimischen Kaffeehäusern aus und umgekehrt moslimische in christlichen Gasthäusern; häufig passen sich die Sänger dem Publikum in der Auswahl oder auch durch die Veränderung ihrer Lieder an, manchmal singen sie aber die Lieder einfach so, wie sie sie

[1] Offizielle und volkstümliche *(musliman)* Bezeichnung der Mohammedaner. Ich halte mich an die konfessionellen Unterschiede, die wesentlich sind, denn ethnisch ist die ganze Bevölkerung von Bosnien und Herzegowina einheitlich und spricht dieselbe serbokroatische Sprache.

‚übernommen' haben. Als ich zuerst in einem moslimischen Kaffeehaus in Ostružnica, in dem gerade ein Pferd beschlagen wurde, erfuhr, daß während der Ramasannächte daselbst ein katholischer Sänger singt, antwortete man mir auf mein Erstaunen: Uns ist das alles eins, wir leben in Eintracht, *onda bilo, sad se spominjalo* (einst war es, jetzt wird dessen gedacht). Auch hat man Achtung vor jedem ‚Heldentum', sogar dem nach unseren Begriffen bedenklichen: *bio je junak, a gotovo* (er war ein Held, und fertig), erwiderte ein katholischer Sänger der Herzegowina, als wir seinem Helden keine Sympathie entgegenbrachten. Einem orthodoxen Sänger in Gacko ‚hüpft das Herz', wenn er Kämpfe besingen hört, ohne Rücksicht auf die Religion, es muß nur ein Held sein *(bez razlike vjere samo da je junak)*.

Für die epischen Lieder, die den Gegenstand meines Studiums bildeten, hörte ich die Bezeichnungen (*pjesme* = Lieder) *starinske junačke* (altertümliche Helden =), *od junaka* (von Helden), *od starih junaka, samo o junacima, starinske, stare, od starine, staračke*. Neben den Krajina-Liedern treten weiter nach Osten und Süden *ungjurske* (ungarländische), *budimske* (Ofner) stärker hervor. Die von großen historischen Ereignissen kündenden Lieder heißen *mulučke pjesme, mulučkinje; muluči* sind *cari* (Kaiser), daher auch *carske*, und *kralji* (Könige). Der Unterschied zwischen dem Krajina- und dem herzegowinischen Typus der Volkslieder ist namentlich den Sängern bekannt. Ebenso ist man sich in der Herzegowina bewußt, daß die meisten moslimischen Lieder aus der Lika und Krajina stammen. Für den Sänger ist auch in der Herzegowina die übliche Bezeichnung *pjevač* (ungemein häufig ist der Familienname *Pivač*, in der Posavina fast in jedem Dorf). Nach seinem Instrument *gusle*, an der montenegrinischen Grenze gewöhnlich *gusli*, wird er *guslač* genannt, *guslar* scheint nur literarisch zu sein (in Konjic bekam ich von einem Moslim zu hören, *guslar* sei nur eine Zigarette!). Häufig sind die Sänger auch Erzähler *(pripovjedač, on priča)*[1] ihrer Liederstoffe oder meist von Ge-

[1] Auch für *pričaju, kazuju* ist der üblichere Ausdruck *pjevaju* (Fojnica). Umgekehrt ist in Glasinac und auch in der Herzegowina *kazati* für den epischen Gesang bekannt.

schichten in der Art von 1001 Nacht. Dem aus der Sammlung der Matica Hrvatska bekannten Ibro Topić wird nachgerühmt, daß er ein besserer Erzähler als Sänger war.

Im nördlichen Bosnien ist die Volksepik sehr im Rückgang: nach Bosn.-Novi kommt ungefähr seit 15 Jahren kein Sänger mehr in die Kaffeehäuser, nach Bosn.-Gradiška seit 7 bis 8, Doboj 2 bis 3, Derventa 3 bis 4 (das Betreten der Kaffeehäuser ist sogar verboten), nach Tešanj seit 4 bis 5 (in ‚bessere', in armselige noch); in Dubica war im Jahre 1912 noch einer. Ein solcher Liebhaber der Volksepik wie Huseinbeg Krupić in Mišinci bei Derventa hatte die letzten Sänger vor 4 bis 5 Jahren in seinem Hause.

Das für den Krajinatypus charakteristische Instrument, die *tambura, tamburica* mit zwei Metallsaiten wird auch zurückgedrängt und durch einsaitige *gusle* ersetzt, war aber früher in Gegenden wie *Tešanj* sehr gut bekannt, vor 60 Jahren noch in Kiseljak; in Pazarić bei Sarajevo (auf der Bahn nach Mostar) wurde sie aber noch heuer bei einem Krajinasänger gehört.

Überhaupt werden auch die Sänger der Krajina im Bosnatal immer mehr von herzegowinischen verdrängt, weil diese näher sind und auch mit der Bahn leichter dahin kommen; auch Ansiedlungen von herzegowinischen Sängern sind nicht selten. Im Norden werden Krajinasänger entschieden vorgezogen; den herzegowinischen wird nachgesagt, daß sie ‚lügen'; von einem herzegowinischen Sänger hörte ich aber, daß ihm die der Krajina nicht gefallen, weil sie ohne Leben seien *(tako tiho radi, ne radi vruće)*, während die herzegowinischen ‚schnell singen und nicht hinziehen' *(hitro, ne otežu)*. Ähnlich drückte sich ein christlicher Sänger in Stolac aus: *u nas brzo ide, krajišnik razvlači.* Manche herzegowinische Sänger blicken auf einen *bošnjačina* von oben herab, nennen die Krajinasänger *bundevaši* (Kürbisköpfe) und meinen, daß die Herzegowiner und ihre Lieder wegen der verschiedenen Natur des Landes besser sein müssen: *mi jedriji, u kamenju smo se mi rodili, jedriji i damarliji nego oni koji se u glini rodio.* Immerhin können

selbst solche Sänger gerecht sein und fügen hinzu, daß jedem das Seinige am liebsten sei.

Die zweisaitige epische tambura ist neben einsaitigen gusle auch bei Christen bekannt, so bei orthodoxen um Dubica und Derventa, bei katholischen um Derventa, Banja Luka (speziell in Ivanjsko) und Jajce (Dobratići), bei den katholischen Bauern um Maglaj dient sie aber nur noch zur Begleitung der Liebeslieder. Auffallend stark ist der epische Volksgesang noch in den katholischen Enklaven des Bosnagebietes erhalten, speziell im Bezirke Derventa (namentlich in dem Dorfe Pećnik), in Sivša bei Doboj, um Žepče und in der Umgebung der bekannten Klöster Fojnica (namentlich in der Gemeinde Brestovsko), Kreševo und Kralj. Sutjeska. Merkwürdigerweise ist diese schöne Volksepik sogar den einheimischen und volkstümlichen Franziskanern wenig bekannt (man kann sogar schon hören: *fratri ne trpe*), verdient aber unbedingt noch studiert und wenigstens teilweise gesammelt und herausgegeben[1] zu werden, namentlich in den Gegenden, in welchen die Kenntnis des Lesens noch wenig oder gar nicht verbreitet ist, denn sonst werden auch in Bosnien epische Lieder schon stark aus Kačić und Jukić vorgetragen. Ich hoffe, daß in dieser Hinsicht meine Anregungen namentlich bei einigen Weltgeistlichen nicht ohne Folgen bleiben werden. Der starke Verkehr mit Slawonien drängt aber auch hier das epische Volkslied zurück und importiert die dortige Lyrik; ‚bis Österreich gekommen ist‘, hat man überall ‚die alten Heldenlieder‘ gesungen; heute ist der Gesang um so mehr erhalten, je weiter man gegen Sarajevo kommt.

Der Gesamteindruck in Bosnien ist überhaupt der, daß die Volksepik in vielen Gegenden noch stark fortlebt, aber man erfährt das erst durch allmähliches Ausfragen, nament-

[1] Vor allem müßte die in Guča Gora aufbewahrte Sammlung des verdienstvollen Franziskaners M. Šunjić zugänglich gemacht werden, da der II. Band der Sammlung von Martić und Jukić unwiederbringlich verloren zu sein scheint. Die kroatische Intelligenz hätte in bezug auf das Volkslied viele Sünden gutzumachen.

lich in größeren Gesellschaften (z. B. in den Čitaonica), wo Fragen und Antworten immer neue zur Folge haben.

Während der epische Volksgesang in Bosnien in allen Kreisen zurückgeht und schon als inferior gilt, ist er noch in voller Blüte in der Herzegowina, allen Wandlungen zum Trotz. Hier leben noch viele hervorragende moslimische Berufssänger, die weit und breit herumwandern, außerdem gibt es aber bei allen drei Konfessionen in jedem Dorfe mehr oder weniger gute epische Sänger (öfters hörte ich 3 bis 4), ein wenig Gusle spielen und singen können aber die meisten herzegowinischen Bauern und mancher, dem diese Gaben nicht gegeben sind, würde gern dafür den besten Ochsen opfern. Die übliche Behauptung, daß einsaitige Gusle fast in jedem Hause einen Ehrenplatz einnehmen, ist allerdings nicht richtig, namentlich bezüglich des Narentatales nicht; häufig werden sie auch nur noch als Symbol gehütet, aber nicht mehr gebraucht.[1] Fast regelmäßig sind noch Gusle in Gasthäusern zu finden, wo sie den Gästen zur Verfügung stehen. Sonst erwähne ich bezüglich der Verbreitung des epischen Volksgesanges in der Herzegowina nur einige charakteristische Beispiele. Im katholischen Kloster Široki Brijeg (nördlich von Mostar) veranstaltete mir der Direktor des dortigen Franziskaner-Gymnasiums, Fra Didak Buntić, einen wahren Sängerkrieg, bei dem an einem Sonntagsnachmittag im Parlatorium 7 Sänger zu Worte kamen, 3 aber noch in der Nacht, darunter 2 neue; es wären jedoch statt dieser 9 mindestens 20 gekommen, wenn der Tag nicht mit einem heftigen Gewitterregen begonnen hätte. In manchen benachbarten Gebieten, wie in der Bekija, ‚singt alles‘, in Posušje gibt es in der Tat Gusle in jedem Hause. In Nevesinje schaffte mir das einen Tag vorher verständigte Bezirksamt

[1] Charakteristisch ist folgender Sachverhalt: Herr Tomo Bratić, orthodoxer Pfarrer in Blagaj bei Mostar, berichtete mir, daß daselbst von 150 Häusern nur noch 5 bis 6 dieses Heiligtum aufweisen. Dann interessierte er sich mehr für die Sache und schrieb mir unter anderem, er habe sich überzeugt, daß jedes serbische Haus Gusle besitzt, aber es gibt immer weniger Guslaren und diese sind durchwegs schlechte Sänger, so daß Gusle selten gespielt werden (*pa se rijetko gusla*).

soviel orthodoxe und moslimische Sänger aus der nächsten Umgebung herbei, daß sie in der Schule mehrere Bankreihen besetzten und ich vor der mir bevorstehenden Arbeit nahezu Angst bekam. Besonders lehrreich ist auch folgender Fall: In Trebinje versicherte mir in einem Gasthause ein moslimischer Aga, in der benachbarten Šuma gäbe es keine epischen Lieder, sondern nur Schafläuse *(krpuše)*, dort sei auch nie jemand gefallen, und ein städtischer Serbe stimmte ihm im allgemeinen zu. Wie erstaunt war ich, als mir nach einigen Tagen im serbisch-orthodoxen Kloster Duži von einem Sänger, dem Iguman und einem Mönche nicht weniger als 26 aus ihrer 300 Häuser und 1800 Seelen zählenden Pfarre namentlich aufgezählt wurden, mit der Versicherung, daß es ihrer noch ebenso viel gäbe. Der meisten und besten moslimischen und orthodoxen Sänger rühmt sich aber Gacko. Wie sehr hier der epische Gesang der Bevölkerung in Fleisch und Blut übergegangen ist, zeigt die Tatsache, daß vor Jahren ein zu 18 Jahren Kerker verurteilter Moslim aus Gacko beim Eisenbahntransport durch zwei Gendarmen herrlich sang, was selbst einem seiner Glaubensgenossen in Jablanica unglaublich vorkam. An der ganzen montenegrinischen Grenze hatte der epische Volksgesang noch in der neuesten Zeit eine ganz aktuelle Bedeutung, denn hier ‚gab es Begs und Woiwoden‘ und hier brachten noch die letzten Kämpfe zwischen Türken und Christen viele neue Lieder hervor. Es muß aber gleich vorausgeschickt werden, daß die Volksepik der ganzen Herzegowina auch eine große Enttäuschung bringt: die meisten der heute gesungenen epischen Lieder stammen bei den Christen aus Büchern, bei den Orthodoxen meist aus jüngeren und allerjüngsten (sogar schon über den russisch-japanischen Krieg und natürlich auch den Balkankrieg), bei den Katholiken aber aus Kačić, Jukić und anderen. Doch ist auch in der Herzegowina der epische Volksgesang schon stark zurückgegangen, namentlich in den Städten bei den Moslims. So hat er in Trebinje schon seit 20 Jahren aufgehört; früher kamen Sän-

ger aus Gacko, es gab aber auch einheimische. In Bileća lebt noch ein Sänger, der sich keines besonderen Ansehens erfreut, in Stolac fand sich ein Müller, behauptet wurde aber, es gäbe überhaupt keinen. Häufig hört man auch in christlichen Kreisen, daß Sänger nur noch in den Dörfern vorkommen. Überrascht wurde ich von dem starken Fortleben der Volksepik in einem so stark aufblühenden Industrie- und Handelsplatz wie Čapljina, meiner letzten Reisestation, wo in einem Gasthaus nach Sängern aller Konfessionen auch der katholische Wirt zu den Gusle griff und sich wirklich hören lassen konnte.

Eine merkwürdige Ausbreitung hat die bosnische Volksepik gefunden. Die moslimischen Lieder wurden von Emigranten nicht bloß in die ehemaligen und jetzigen Gebiete der europäischen Türkei getragen, sondern auch nach Konstantinopel und Kleinasien. In Konstantinopel und Brussa behielten reiche Begs neben ihren bosnischen Sitten und Kleidern auch die heimatlichen Lieder beider Typen, ebenso die Volksmassen in solchen Ansiedlungen wie Adapazar im Kreis Ismit (tambura und gusle) und in Inegjor (12 Stunden von Brussa entfernt), wo nur Auswanderer aus der Krajina 800 Häuser bevölkern. Auch die christlichen Auswanderer in Amerika singen ihre epischen Lieder noch häufig, allerdings bei verschlossenen Türen, weil sonst die Amerikaner darüber lachen würden; im Notfalle können hier Gusle sogar aus einer Petroleumkanne hergestellt werden.

Vom Stand der Sänger braucht man nicht mehr viel zu sagen, denn sie können sich aus allen Berufen rekrutieren; unter anderen finden wir unter ihnen auch Gendarmen, Polizisten, Straßenmeister, Wald-, Feld- und Weingartenhüter. Berühmt war in Derventa ein vor 30 Jahren gestorbener Hodža Rešo aus Kozarac, der Frauen und Pferde im Lied am schönsten ausschmücken konnte. Die meisten Sänger sind allerdings Landarbeiter oder waren es ursprünglich. Besonders zahlreich sind aber die Hirten, die ja ‚auf den Almen nichts anderes zu tun haben, als das Vieh zu hüten, zu beten und zu den Gusle zu singen‘. Allerdings kann man im Sommer solche Sänger nicht leicht zu Gesichte bekommen, denn

z. B. die ganze moslimische Bevölkerung des Podvelež (südlich von Mostar) befindet sich auf den Almen *(planine)* des Prenj, der Bjelašnica, Treskavica, Visočica usw. Diese Leute singen auch zu Hause, wenn sie von der Arbeit kommen, Heldenlieder. Besondere Beachtung verdienen Fuhrleute, die aus Bosnien auf der Mostarer-Straße bis nach Metković kamen und so die herzegowinischen und dalmatinischen Lieder verbreiten konnten. Es sind aber auch schon ganz moderne Berufe unter den Sängern vertreten: einer ist Heizer der elektrischen Zentrale in Sarajevo, einen der besten daselbst fand aber ein großer Verehrer des Volksliedes zu seinem Entsetzen im Winter des Jahres 1912 als Kohlenträger. Der epische Gesang hat aber noch ausübende Liebhaber sogar in den höchsten Ständen. So veranstalten selbst in Bosnien Begs noch förmliche Wettkämpfe als Liedersänger im Freundeskreis, in Mostar ist aber der serbisch-orthodoxe Metropolit, ein Sohn des Woiwoden Bogdan Zimonjić, ein vorzüglicher Guslespieler und würde auch das Phonogrammarchiv der Akademie bereichert haben, wenn er nicht gegen seine Stimme Bedenken gehabt hätte.

Sehr stark sind unter den moslimischen Berufssängern Zigeuner vertreten; von den 4 bis 5 Sängern, die im Ramasan noch in den moslimischen Volkskaffeehäusern von Sarajevo singen, gibt es 3, die wenigstens ihrer Herkunft nach Zigeuner sind. Sehr selten trifft man Blinde oder Krüppel; als Bettler kommen sie meist nur aus Kroatien oder Dalmatien in die nächsten Grenzorte.

Daß sich vornehme und reiche Begs ständige Sänger hielten und noch halten, kann ich mehrfach bezeugen. Bloß für Dedaga Čengić wurden mir von einem Gewährsmann allein 6 aufgezählt, von denen ich einen noch persönlich kennen lernte, außerdem den Sohn eines nichtgenannten. Seinen Sänger hatte auch Husein Gradaščević, ‚der bosnische Drache' *(zmaj od Bosne)*, der Führer des Aufstandes der bosnischen Feudalen gegen die Reformen des Sultans Mahmud II. Ein Beg aus Bijeljina ist noch im Jahre 1913 mit seinem Sänger in das steirische Bad Rohitsch-Sauerbrunn gereist und wurde ‚gewiß auch dort' mit epischen Liedern unterhalten. Meist waren solche Sänger bessere Diener

(momci, subaše, kavazi), Stallknechte *(seizi)* und Krieger, namentlich Anführer *(buljubaše)* oder Fahnenträger *(barjaktari),* darunter auch andersgläubige. So hatten z. B. die Gavran-Kapetanovići in Počitelj, die mit den Rizvanbegovići in Stolac im beständigen Kampfe lagen, solche Katholiken, von denen Bariša Božić aus Brotnjo ‚ein gefürchteter Held' *(strašan junak)* war.

Ganz neu war es mir, daß auch moslimische Frauen oft Heldenlieder rezitieren *(kazivaju, pričaju),* um ihre Söhne im kriegerischen Geist zu erziehen oder um sie zu Hause zu halten, damit sie nicht andere Vergnügungen suchen. Christlichen Frauen wird epischer Gesang nicht häufig nachgerühmt. Von einer bereits verstorbenen Katholikin hörte ich in Široki Brijeg, daß sie über 100 Lieder kannte, die sie namentlich als Hirtin sang, doch war sie auch eine vortreffliche Weberin, Spinnerin, Schneiderin, Kopfrechnerin, überhaupt eine Art ‚Philosoph'. Von einer orthodoxen Sängerin, Jovana Trifković in Slivnica, hörte ich im Kloster Duži, daß sie ‚gut' zu den Gusle singt; sie verrichtet aber auch Männerarbeiten, raucht den Čibuk und spricht sich selbst als Mann an. Wie man sieht, werden Sängerinnen epischer Lieder als eine Ausnahme empfunden und sind auch selten; am meisten hörte ich von solchen Christinnen in Konjic.

Was das Alter der Sänger anbelangt, so hörte ich von einem Katholiken in Sivša, der 104 Jahre zählt, nach Kiseljak kommt aber schon ein moslimisches ‚Kind' *(dijete)* von 15 Jahren aus Dobraljevo bei Podlugovi. Das Alter, in dem die Sänger ihre Lieder ‚aufzunehmen' beginnen, wurde im Jahre 1913 sogar auf 8 Jahre herabgedrückt; ja manche beginnen Gusle zu spielen oder zu singen noch auf den Knien des Vaters oder eines anderen Verwandten, früher waren Guslespiel und Gesang überhaupt ‚wie eine Schule' *(bilo kao škola primiti za gusle,* in Lastva von einem Moslim), ein Orthodoxer aus Donji Poplat bei Stolac meinte aber, daß er mit 8 Jahren die Gusle sich besser gemerkt habe *(upamtio)* als das Vaterunser. In Konjic saßen neben einem moslimischen Sänger im Kaffeehaus ein 9- und ein 12 jähriger Sohn, von denen der erste schon alle Lieder kennen soll. Das gewöhnliche Alter waren aber auch im Jahre 1913 10 bis 12, auch bis

15 Jahre, überhaupt die goldene Jugendzeit, ‚als man nichts gedacht hat'. Manche begrenzten die Aufnahmsfähigkeit mit 24 und 25 Jahren. Mit 15, 18 und 20 Jahren begannen schon die meisten Sänger öffentlich zu singen, gaben es aber manchmal auch bald auf, wenn sie sich Sorgen mit der Heirat (*palo slime na time* = es fiel der Dachfirst auf den Schädel) und Übernahme der Wirtschaft auf den Hals luden. Ein einmaliges Anhören genügte in der Jugend zur Aufnahme jedes Liedes, jetzt würde aber ein 60 jähriger Sänger sie auch durch fünfmaliges Hören nicht aufnehmen, manche würden überhaupt kein Lied mehr hersagen können, anderen würde es aber wieder einfallen,[1] wenn sie anfangen möchten *(kad bi počeo pjevati, palo bi na um)*, der 68 jährige Janko Ceramić in Gacko würde aber gar noch jedes Lied, wenn er es am Abend hört, am nächsten Tage wiederholen können. Einer hätte Lieder ‚auch schlafend aufgenommen'. Alle erzählen von einem unwiderstehlichen Drang *(volja, merak, srce zaiskalo, krv mi steže za pjesmom)*, sich die Lieder ‚einzubohren'. Einer konnte nicht einschlafen, bis sich ihm das Lied nicht im Gehirn festsetzte *(dok ne spane ono u mozak)*. Ein aus Bjelemić gebürtiger Sänger stahl seinem Vater sogar einen Widder, um damit den berühmtesten herzegowinischen Sänger jener Zeit ‚Isak',[2] der während eines Monats täglich zu ihm auf die Weide kam, zu belohnen. Seinem Vater erklärte er, ein Wolf hätte den Widder gefressen, aber die Wahrheit kam ans Licht und er wurde geschlagen *(bio sam bjen)*.

Die mündliche Überlieferung kommt auch bei den Moslims nicht mehr ausschließlich vor. Es gibt auch unter ihnen schon des Lesens kundige Sänger oder solche, welche sich vorlesen lassen. Namentlich häufig lernen aber christliche Sänger ihre Lieder aus Büchern, ja bei den jüngeren in der Herzegowina, die des

[1] Besonders interessant ist Jure Jurić aus Gromiljak, der sich als Flüchtling 10 Jahre in Slavonien aufhielt und seine Liederkenntnisse verheimlichte; 2 Jahre vor der Okkupation kehrte er zurück und begann wieder zu singen.

[2] Er hieß Ahmed Šemić, war gebürtig aus Rotimlja, Bez. Stolac, und so angesehen, daß vor ihm niemand singen durfte. Es ist jener Sänger, von dem Fr. S. Krauss das Lied Smailagić Meho veröffentlicht hat (Dubrovnik 1886).

Lesens kundig sind, ist das heute schon geradezu Regel. Das Auffällige dabei ist, daß der epische Gesang trotzdem fortlebt. Häufig sind Sänger, die ihre Lieder aus der mündlichen Tradition und aus Büchern geschöpft haben, es gibt aber auch solche, welche ein Lied nicht ‚erlernen' können, wenn es ihnen vorgelesen wird. Alle sind darin einig, daß ein Lied durch Anhören viel leichter zu erlernen sei als beim Vorlesen und durch Lesen (einer meinte: siebenmal). Manche sagen, sie können nicht unterscheiden, welches Lied sie gehört und welches sie gelesen haben. Immer wieder stößt man auf Nachrichten, daß auch moslimische Sänger schon in früheren Zeiten Liederbücher hatten. So sang vor 40 Jahren in Jablanica ein Redifsoldat aus der Krajina aus einem in türkischer Schrift geschriebenen und auch mit Noten *(tufula)* versehenen Buch.

Auch im Jahre 1913 konnten mir die moslimischen Sänger ihre meist nicht zahlreichen Lehrer aufzählen, wenn es nicht gerade wandernde Sänger waren, um deren Namen man gewöhnlich gar nicht fragt. Bei den Christen ist dagegen das selten der Fall, denn sie lernen ‚überall', wo gesungen wird; häufig befanden sich auch bei ihnen die Lehrer zu Hause oder in der Verwandtschaft. In dem katholischen Hause des Božo Bubalo, der seit 33 Jahren, also fast seit der Okkupation, das Oberhaupt *(glavar)* von Mokro im Bezirk Mostar ist, singen außer dem Vater alle drei Söhne. Interessant ist es, daß Sänger oft mehrere Stunden (in Pećnik im Bezirk Derventa 3 bis 5) weit wandern, um einen berühmten Genossen zu hören, und dabei nicht bloß vergleichen, ob er ‚besser' sei, sondern häufig auch ‚gute' Lieder von ihm annehmen. Da moslimische Sänger beider Typen in ganz Bosnien und Herzegowina herumwandern, so verbreiten sie auf diese Weise auch ihre Lieder außerhalb ihrer Heimat. Rizvan Kadrović in Sarajevo, gebürtig aus Trebinje, wurde z. B. in der Krajina von den Sängern der Matica Hrvatska Ibro Topić, Meho Kolaković und Salko Vojniković herumgeführt und erlernte von ihnen ungefähr 30 Lieder, sie aber auch mehrere von ihm, da sie sich gegenseitig vorsangen. Dagegen lernte der ebenfalls in Sarajevo weilende Sänger Ahmed Imamović aus Bjelemić, Bezirk Kon-

jic, der in der Krajina zu tun hatte, nichts von Meho Kolaković und Bećir Islamović, denn ihre Lieder gefielen ihm nicht *(nisu mi ‚se spale')*. Einen interessanten Beitrag zur Erklärung der Liederwanderungen erfuhr ich von dem Katholiken Jure Jurić aus Gromiljak, Bezirk Fojnica: er hat die meisten Lieder von Miše Bilić, einem Dalmatiner, der in türkischer Zeit als Führer von 25 Arbeitern, welche moslimischen Grundherren den Boden urbar machten, nach Bosnien kam. Wichtig ist auch die Tatsache, daß früher viele katholische Pfarren der Herzegowina von Kreševo (so kam in dieses Kloster auch der Herzegowiner Fra Grga Martić) in Bosnien administriert wurden.

Den vornehmen Moslims sangen die Sänger früher nur in ihren Häusern *(na konaku)*, in dem Empfangszimmer (*ahar* in Bosnien bis Gradiška und in der Herzegowina, weiter im Osten und auch in Sarajevo ist *ahar* = Stall) oder einem Haus für Gäste. Die Volkskaffeehäuser, in denen man sie heute meist zu hören bekommt, sind gar nicht alt, namentlich in der Herzegowina, wo sie hie und da erst 10—15 Jahre zählen sollen. Ein Beg wäre gar nicht in ein gewöhnliches Kaffeehaus (in manchen Orten gab es eine ‚begovska kavana') gegangen, aber auch ein Sänger nicht, der etwas auf sich hält. Huseinbeg Krupić in Mišinci bei Derventa, sozusagen ein Mäzen der Volksepik, erklärte mir, daß er nur mit solchen Sängern zu tun hatte, die um keinen Preis in einem Kaffeehaus gesungen hätten, auch nicht um 100 Dukaten. In der Herzegowina hatte die Volksepik früher eine demokratische Pflegestätte in den Rasierstuben *(berbernica, brijačnica)* und man kann sie in Mostar noch heute in solchen Lokalen studieren. Neu war mir auch, daß in der Herzegowina, wo an den alten Sitten besonders streng festgehalten wird, der Sänger für die Frauen unter dem Fenster *(pod pendžerom)* singt, während die Frauen oben im Zimmer auf dem *minder* zuhören. Nur ein verwandter Sänger, vor dem sie sich nicht zu verhüllen brauchen, kann sie direkt unterhalten.

Die Christen rufen Sänger bei festlichen Anlässen ebenfalls ins Haus, in den langen Winternächten (in den Gebirgsgegenden der Herzegowina dauert der Winter 6 Monate!) versammelt sich aber auch bei den bäuerlichen Mos-

lims jung und alt in den besserstehenden Häusern zu einem *sijelo* oder *silo* (Sitzung) und *prelo* (Spinnstube), wo die lokalen Sänger meist nur ihre älteren Nachbarn (die Jugend spielt lieber und singt schon andere Lieder) unterhalten und sich geradezu in Wettkämpfe miteinander einlassen. Die Rolle der moslimischen Volkskaffees spielen bei den Christen die Gasthäuser *(mehana)*, namentlich an Sonn- und Feiertagen, für größere Mengen sind aber die Versammlungen *(zborovi)*[1] vor den Kirchen und Markttage (nur in Bosnien, in der Herzegowina gibt es keinen *dernek*). Übrigens trifft man Christen auch in moslimischen Kaffeehäusern, gemeinsam sind aber allen Konfessionen die Einkehrhäuser *(han)*. Beachtenswert ist es, daß der Gesang zu den Gusle sonst gewöhnlich nur in der Nacht ertönt; auf den Almen spielen die Hirten bei Tag auf Flöten und Dudelsäcken, die Gusle und die Epik kommen erst am Abend in den Hütten zur Geltung; einem Ziegenhirten sei es auch leicht, in der Nacht zu singen, weil er bei Tage nichts zu tun habe und schlafen könne. Doch erzählte mir ein Sänger, daß er auch bei den Schafen zu den Gusle oder mit bloßer Stimme *(na avaz)* sang. Sehr üblich sind Sängerwettkämpfe *(nadpjevavaju se)* unter den Hirten. In der Nacht singen auch Fuhrleute und Wanderer in der Herzegowina stundenlang (z. B. den ganzen Weg von Gacko bis Fojnica, 3—4 Stunden zu Pferde), um sich die Zeit zu vertreiben (*iz dosade*, gehört für den Bezirk Ljubinje).

Was die Zeit des epischen Gesanges anbelangt, so kommen bei den Moslims zum Ramasan und dem Bajram noch solche festliche Anlässe dazu, wie die Beschneidung *(sunećenje)* oder Volljährigkeitserklärung eines Sohnes sowie verschiedene Unterhaltungen. Gelegenheit zum epischen Gesang geben aber auch Arbeiten, wie das Sortieren der Pflaumen *(rešetaju šljive)*, das Brennen des Branntweins, Dreschen, Einbringen des Kukuruz, die Weinlese und jede freiwillige Arbeit auf Bitten *(moba)*. Das gleiche gilt für die Christen, für die ich mir noch besonders die Mahd und

[1] Nicht überall, z. B. im katholischen Ravno in der Herzegowina wird nur zu Hause gesungen.

Ernte angemerkt habe. Bei den Christen werden Sänger an den großen Festtagen, zu Weihnachten speziell am ersten Tage, zu Taufen, zur Feier des Hauspatrons (*krsna slava, krsno ime,* unter dem letzteren Namen auch bei den Katholiken der Herzegowina ganz üblich), zu Hochzeiten und anderen Gastmählern eingeladen. Bei den Orthodoxen ist noch das Fest des hl. Sava zu nennen. Ebenso können öffentliche Unterhaltungen in der Herzegowina in kleineren Orten nicht ohne epischen Sänger, den man sich aber oft schon aus anderen Gegenden verschreibt, abgehalten werden. Ja sogar bei Schulfesten treten schon Schüler mit epischen Liedern auf. Solche Salonsänger (dieser von mir gebrauchte Ausdruck gefiel ungemein einem Kaufmann in der oberen Herzegowina) dürfen jedoch auf Unterhaltungen die Geduld des Publikums gewöhnlich nicht mehr lange (‚höchstens eine Viertelstunde') in Anspruch nehmen, in größeren Orten (in Mostar schon vor Jahren) ist aber der Guslar überhaupt aus den Programmen ververschwunden.

Daß der epische Gesang bei Hochzeiten aller drei Konfessionen eine große Rolle spielt (‚das ist unsere Musik'), wird begreiflich, wenn man an die früher häufigen Fälle des Brautraubes denkt, an den ja auch die Ausrüstung und das Treiben der Hochzeitsgäste noch stark erinnern. Auch ersetzen die epischen Gesänge auf dem Lande bei den viele Tage dauernden Hochzeiten, wobei die Gäste, wenigstens früher, ganze Nächte nicht schlafen durften, geradezu die Musik und beide Hochzeitsparteien[1] sind bemüht, die besten Sänger zu haben, und stolz darauf, wenn der ihrige durch Schönheit des Gesanges und Spieles oder durch längere Ausdauer im Singen als Sieger hervorgeht; in manchen Gegenden geht das weitere Kommando auf den *starješina* (= Älteste) der siegenden Partei über. Eine besondere Schande ist es, wenn im Hause der Braut ein anderer Sänger den Sieg davonträgt. Daher erzählen auch die Sänger mit Stolz, wie oft sie Hochzeitsgäste angeführt haben, z. B. der bereits erwähnte Katholik Božo Bubalo 55 mal, der orthodoxe 90 jäh-

[1] In Gacko hörte ich, daß es auf Hochzeiten nur einen Sänger gebe.

rige Rade Mišelić in Miruše bei Bileća, der Vuk Vrčević seit 1860 Materialien lieferte und sich noch heute mit Recht ärgert, daß er seiner nirgends gedacht hat, 40 mal *(40 djevojaka doveo)*. Der Orthodoxe Janko Ceramić aus Gacko begleitete aber einmal durch 34 Tage moslimische Hochzeitsgäste, als sich Bećirbeg, Muhamedbeg und Ibrahimbeg Ljubušak gleichzeitig ihre Bräute aus Bihać, Livno und Nevesinje holten.

Obwohl die moslimischen epischen Lieder im allgemeinen kürzer sind und schneller gesungen werden als in der Krajina, können sie doch auch 3—5 Stunden, ja eine Nacht in Anspruch nehmen. Dem besten Sänger von Mostar, Ibro Džinović, genannt Homama, der viel in ganz Bosnien und Herzegowina herumreist, wird aber nachgesagt, daß er ein Lied auch auf drei Tage ausdehnen könne *(može goniti pjesmu tri dana)*. Obgleich sich die Christen über die Länge der moslimischen Lieder wundern und die ihrigen gewöhnlich auf eine Stunde begrenzen, so gibt es doch auch bei ihnen mehrstündige; z. B. würde Risto Bijelić in Ljubinje noch heute ein Lied vier Stunden hinausziehen *(gonio)*, über die Schlacht in Duga bei Nikšić soll es aber ein Lied geben, das man in sechs Stunden nicht singen könnte. Ununterbrochen können die Sänger bis zu einer Stunde singen, der 50 jährige Stevo Balčetić aus Ljubova bei Duži, der mir 24 zehnsilbige Verse in einer Minute sang, brachte es aber noch vor zwei Jahren auf einer Hochzeit zu einer Leistung von anderthalb Stunden, wodurch er als Sieger hervorging. Für solche Abschnitte hörte ich neben dem bereits bekannten Ausdruck *naoštraj (istjerao naoštraj)* noch folgende: *dušak*[1] (in dieser Bedeutung im Agramer akademischen Rječnik nicht erwähnt), einmal *odušak, prigon* (Maglaj), *komad*. Manche Sänger gaben noch *odmorak, počinak* und *počivalište* (auch das Verbum *počinuti*) an, was aber eigentlich Bezeichnungen für die Pausen sind. In Ljubinje braucht ein Sänger, der 16 Verse in der Minute singt, für ein Lied von Ivo Senjanin zwei Stunden in vier Abschnitten *(4 duška)*.

[1] Nicht *dušek* wie ein Präparandist seinem Prof. Jos. Milaković berichtete.

Als höchste Liederzahl notierte ich mir bei den Moslims[1] 70—80, in Tešanj wußte man aber noch von Salko Vojniković, daß er über 100 Lieder kannte; die Zahl 70 nannte mir auch der 74—75 jährige Huseinbeg Krupić; Rizvan Kadrović, der erst bei der Gendarmerie schreiben gelernt hat, konnte mir sogar sein Repertoire der epischen Lieder, 82 an der Zahl, übergeben. Mehr als 300 soll der berühmteste Sänger der Herzegowina, Isak, gehabt haben. Für die Katholiken ist es bezeichnend, daß es Männer gab und gibt, welche den ganzen Kačić auswendig kennen (also gegen 140 Lieder) und noch viele andere Lieder im Gedächtnis haben. Über das Gedächtnis der Sänger von Pećnik im Bezirk Derventa konnte ihr Pfarrer[2] nicht genug staunen. Jure Jurić aus Gromiljak sang einem Pascha in Banja-Luka durch drei Monate vom Abend bis Mitternacht, wobei er sich jedenfalls nicht viel wiederholen durfte. Für die Orthodoxen führe ich als Beispiel an Gajo Glogovac aus Gacko, der als Zimmermann in Mostar durch drei Monate jeden Abend ein anderes Lied sang und behauptete, für das ganze Jahr versorgt zu sein.

Über die Belohnung der Sänger in Bosnien ist wenig Neues zu sagen. Die großen Geschenke der reichen moslimischen Grundherren, die sich die Sänger häufig rufen oder empfehlen ließen, in Dukaten, Pferden, Ochsen, Kühen, Getreidelasten und Kleidern gehören schon der Vergangenheit an. Diese Gaben waren freiwillig; ein Beg betonte mir ausdrücklich, daß es einen Vertrag in solchen Dingen nicht gab, auch wenn der Sänger bestellt wurde. Im allgemeinen lebten aber die Sänger auch damals nicht in den glänzendsten Verhältnissen. Was für Liebhaber des Gesanges es aber auch noch heute unter der moslimischen Intelligenz geben kann, beweist die Tatsache, daß sich ein in Križevci (Kroatien) herangezogener Lehrer der landwirtschaftlichen Station Ilidža-Butmir noch im Jahre 1913 einen Sänger aus Orašac

---

[1] Ein bekannter moslimischer Berufssänger wollte lange mit der wahren Zahl seiner Lieder nicht herausrücken, weil er sich vor deren Niederschrift fürchtet, wodurch er Schaden leiden würde.

[2] Petar Evazović, jetzt in Doboj.

bei Kulen Vakuf durch sechs Monate hielt. In den Volkskaffeehäusern werden die Sänger mit Kaffee, Tee, Limonade, Zigaretten und Tabak ‚geehrt', die Geldgaben, die auf eine Tasse *(tabla)* geworfen werden, sind unbedeutend. In Sarajevo, wo es den Sängern noch am besten geht, fallen mindestens drei Kronen in den Ramasannächten ab, wobei der Sänger vom Kaffeehausbesitzer freigehalten wird, in einem anderen bekommt er aber 10 Kronen ohne Kost. Im Volk selbst entfällt jeder Lohn in Geld, unter seinen Nachbarn ist auch ein Zigeuner mit Kaffee, Tabak und ‚schöner Liebe' zufrieden. Unter den Christen sind nur solche Ehrungen üblich. In der Herzegowina gibt es unter den Moslims auch Berufssänger, die Gaben wie in Bosnien erhalten. So verdiente einer der berühmtesten Sänger in und um Gacko vor Jahren noch 200 Gulden im Ramasan, der öfters erwähnte Isak wurde von Hamzibeg Rizvanbegović in Stolac für ein halbes Jahr mit allem versorgt, sein Schüler Murat Jamaković bekam aber in Mostar als höchste Leistung von einem Beg für drei Nächte fünf Gulden, eine Getreidelast und Kleider, im ganzen ungefähr 40 Kronen. Außer Pferden werden als Geschenke auch Waffen, *toke* (Silberschmuck in Form eines Kürasses oder knopfartiger länglicher Platten) und Grundstücke erwähnt. Speziell den Čengić wird nachgerühmt, daß sie *čitluke* verliehen. Dedaga Čengić baute auch einem Zigeuner, der sein Sänger, Schmied und Büchsenspanner war, ein Haus und machte ihn zum Kmeten. Im allgemeinen wird aber der Sänger auch bei den Moslims nicht entlohnt, unter den Christen aber wegen der allgemeinen Verbreitung des Volksgesanges schon gar nicht. Bewohner der oberen Herzegowina, die nach Sarajevo kamen und dort in Kaffee- und Gasthäusern auf Verlangen sangen, lehnten auf der Tasse gesammelte Geldgaben direkt ab. Im oberen Narentatal ist man allerdings nicht so streng, denn in Konjic hörte ich sogar, daß ein Sänger seine Gusle umkehrt und sie als Tasse benützt. Von den alkoholischen Getränken, mit denen sich jeder Sänger gern ‚ehren' läßt, wird aber der Branntwein *(rakija)* entschieden bevorzugt *(kvasi bolje grlo, otvara grlo, jasniji glas daje)*, Wein und Bier seien schlecht für die Stimme, werden aber von den christlichen Sängern

auch nicht verschmäht. Ein Sänger könne sich nicht betrinken, denn er ‚schreie' sich aus *(izviče)*.

Im A n h ö r e n der Sänger sind die Leute unermüdlich, die ‚Sitzungen' im Winter können bei christlichen Bauern bis 2, 3 oder 4 Uhr, bei den Begs bis zur Morgenröte dauern. Alten Moslims kamen früher Tränen in die Augen, sie weinten über ihre Helden. Katholiken bekreuzten sich, wenn die Christen siegten, sie ärgerten sich und schimpften, wenn den Türken das Glück lächelte. Professor Dr. Lovrić in Mostar erzählte mir noch, daß er als Gymnasiast in einem Han zwischen Banja-Luka und Bosn.-Gradiška von den Bauern fast erdrückt worden wäre, als er ihnen aus Kačić die Befreiung Wiens rezitierte. Eine ablehnende Kritik der Hörer äußert sich im Fortgehen, es können aber dem Sänger während seiner Abwesenheit in den Pausen auch die Gusle mit Talg *(loj)* beschmiert werden, wodurch ihm eine Fortsetzung unmöglich gemacht wird. Einmal hörte ich von einem Gendarmen die Bemerkung, daß das Lied noch nicht zu Ende sei, es müsse noch eine ‚Verfolgung' *(potjera)* kommen.

Da für die G u s l e nicht immer Ahornholz (daher *gusle javorove)* zur Verfügung steht, namentlich den Hirten nicht, welche sie sich häufig selber machen, so wird als Material auch Tannen- und Weidenholz *(od jelovine, vrbe)* verwendet. Im allgemeinen kann man ein Z u r ü c k w e i c h e n d e r z w e i s a i t i g e n T a m b u r a v o r d e n e i n s a i t i g e n G u s l e konstatieren, was wenigstens teilweise mit dem Vordringen des herzegowinischen Liedertypus zusammenhängt. Auch seien die Gusle leichter zu verstehen, was dem Charakter des herzegowinischen Gesanges überhaupt entspricht. Dem Volksgeschmack muß auch der Krajinasänger Rechnung tragen, so daß manche außer der Tambura auch Gusle mit sich führen.[1] Dagegen ist die Tambura bequemer beim Viehhüten und das einzige Instrument, das neben der Zurna auch zu Pferde benützt werden kann. Von zweisaitigen Gusle

[1] Soldaten aus der Krajina blieben manchmal doch bei ihrer Tambura. So diente bei Dedaga Čengić ein Major *(bimbaša)* Hasanbeg Krajišnik, der in Gacko nur zu seinem heimatlichen Instrument sang. Die Bewohner von Gacko hörten nicht die Tambura, sondern ‚nur das Lied'.

hörte ich im Jahre 1913 nirgends mehr in Bosnien,[1] wohl sind sie aber auch in Syrmien verbreitet, dessen blinde Sänger auch nach Bosnien kommen, aber hier nur auf einer Saite spielen. Bekannt sind zweisaitige Gusle auch in der Župa bei Ragusa, wo sie als Instrument zum Tanzen dienen. Zur Violine singen epische Lieder Blinde aus Kroatien in den bosnischen Grenzorten, im Bezirk Sarajevo aber auch ein gesunder christlicher Sänger. Die Ziehharmonika, die im Laufe der letzten Jahre beim lyrischen Gesang starke Verbreitung gefunden hat, geht auch schon auf das epische Lied über (so wurden mir zwei solche Sänger aus Visoko in Tešanj erwähnt). Häufig wird aber die Violine *(ćemane)* so gebraucht, daß nur die ‚dicke' *(debela, krupna)* Saite (*žica, struna,* in der Herzegowina auch *strunja*) benutzt wird. Das erscheint natürlich unvernünftig, findet aber seine Erklärung dadurch, daß manche Sänger, speziell Zigeuner nur noch gelegentlich Liebhabern, namentlich älteren Leuten, epische Lieder vortragen, gleich darauf aber mehr lustige Lieder mit viel größerem Eifer herunterfideln. In den Gebieten der Tambura, wo bereits die viersaitige lyrische Tamburica verbreitet ist, nimmt man aber dieser gewöhnlich zwei Saiten, um sie zur Begleitung des epischen Gesanges geeignet zu machen. Beide Instrumente können aber nicht bloß durch einen Stock[2] oder ein Pfeifenrohr, sondern durch jedes beliebige Holz, das man z. B. vom Ofen nimmt, ersetzt werden. Über einen Stock oder ein Holz streicht man aber oft doch mit einem Löffel oder irgend etwas anderem, ja sogar mit einem Guslebogen *(gudalo)*. Als einmal einem Sänger in Ermanglung der Gusle ein Stock angeboten wurde und er ihn nicht nehmen wollte, reichte man ihm ein Buch. In der Tat sah ich einige Male, daß Sänger in ein Buch oder in eine illustrierte Zeitung blickten, als ob sie lesen würden (sie konnten das gar nicht!); manchmal genügt ihnen nur das Schauen in die offene Handfläche *(u dlan)*. Manche Sänger können jedoch ohne Gusle absolut nicht singen, nicht einmal diktieren. Der Fall, daß Sänger ohne einen Behelf

[1] In Kupres, das aber früher zur Herzegowina gehörte, soll es allerdings so gute Guslespieler geben, daß sie auch auf zwei Saiten spielen können.

[2] Besonders üblich beim Militär *(među askerijom štap)*.

singen, kommt jedoch nicht selten vor, gewöhnlich ist das bei singenden Frauen. Für den Gesang ohne Instrument auf der Alm hörte ich auch von einem Orthodoxen den Ausdruck *na avaz* (mit der Stimme). Manche Sänger können das Spielen nicht erlernen *(gusliti ne dalo se mi)*. Häufig besitzen Sänger auch deshalb keine Gusle, weil sie sie in den Gast- und Kaffeehäusern finden (oft sind sie ganz angerußt), was namentlich früher ‚während der türkischen Zeit' der Fall war, z. B. auch in Kreševo. Als ‚neue Mode' kommt auch schon eine Teilung der Arbeit vor: einer geigt *(gusli)*, der andere singt (hauptsächlich um Županjac, am Buško Blato); bekannt ist in der Herzegowina auch das ‚Spielen mit der Kehle' *(grlom gusle)*, wobei einer die Gusle nachahmt *(grlom gusli)* und der andere singt, was auch in Dalmatien vorkommt. In eigentümlicher Weise wird das Singen auf der Reise *(putničko)* verstärkt: man steckt den Finger ins Ohr *(u uho prst)*, damit man mehr schreien kann.

Der Vortrag der herzegowinischen Sänger macht nicht einen so dumpfen und monotonen Eindruck wie der in der Krajina und ist auch leichter verständlich, mag er noch so schnell sein, vor allem ist seine Sprache klarer. Der große Unterschied zwischen der Landschaft und den Bewohnern von Bosnien und Herzegowina macht sich auch auf diesem Gebiete stark geltend. Unglaublich ist es, was für Töne einem so primitiven Instrument, wie es die Gusle sind, entlockt werden können, wie melodiös der Gesang manchmal klingt. Das Höchste leistet in dieser Hinsicht der Archimandrit des montenegrinischen Grenzklosters Kosijerevo, Nikifor Simonović. Korrigieren muß ich meine im Jahre 1912 (S. 25) aus zweiter Hand geschöpfte Behauptung, daß die christlichen Sänger nicht mit solchem Gefühl bei der Sache sind wie die moslimischen. Die Katholiken aus dem mittleren Bosnatal und aus der Herzegowina verraten deutlich lebhafte Sympathien für ihre Helden und gestalten den Vortrag manchmal ganz dramatisch, so daß sie auch das Weinen nachahmen. Daß die in kriegerischen Traditionen aufgewachsenen Orthodoxen an der montenegrinischen Grenze die Taten ihrer Vorfahren und ihrer noch lebenden Zeitgenossen mit großem Interesse besingen, braucht nicht weiter betont zu werden.

Unvergeßlich bleibt mir der Gesang und das Erzählen rüstiger 70 jähriger Greise mit weißem Haar und Schnurrbart, welche erklärten, daß sie in den Kämpfen von 1875—1878 auch die Erde angezündet hätten, wenn sie hätte brennen können. Man kann nur sagen, daß der moslimische Sänger einem mehr ausschmückenden Stil huldigt *(kićenije pjevaju)* und noch mehr dem Realismus oder richtiger Naturalismus zuneigt, so daß er z. B. seinem Ärger sogar mit dem üblichen Fluch *jebem ti*[1] *majku* Ausdruck gibt, was z. B. von den Franziskanern in strenger Zucht gehaltene Katholiken nicht tun würden. Überhaupt kann man Rücksichtsnahme auf anwesende Geistliche oder behördliche Organe bemerken. Manche Sänger beginnen mit geschlossenen Augen und bleiben einige Zeit so dem Boden zugekehrt, drücken auch später die Augen zu, manche blicken ruhig und verzückt vor sich hin, andere bewegen mehr oder weniger lebhaft den Kopf nach rechts und nach links, nach oben und nach unten, falten die Stirne, blinzeln mit den Augen, lächeln, erheben die Stimme, um das Publikum hinzureißen, ändern die Stimme und das Tempo auch sonst der Situation entsprechend, z. B. wenn ein Brief ankommt, begleiten den Ritt ihres Helden im offenen Felde mit Lautmalerei und lassen nach der Aufforderung zum Zweikampf ein langes Zwischenspiel ertönen. Wichtige Aufklärungen gab mir in dieser Hinsicht Don Ivan Raguš, ein musikalisch gebildeter Pfarrer in Ravno, gebürtig aus Stolac. Nach ihm gibt es 3 Arten *(dri načina)* des Guslespieles: 1. eine mehr ernste mit mittlerem Tempo, wobei der Sänger die letzten Silben unterdrückt *(pridušuje)*; 2. es gibt ernste und heitere Momente, wobei der Sänger mit den Worten und dem Spiel eilt *(prihiti i s riječima i s guslama)*; 3. eine heitere Art *(veseli način)*, wobei Gusle und Stimme schnell dahineilen *(brzo ide)*. Ein besonderer Unterschied besteht zwischen 1 und 3, allerdings kommt 3 bei mehr lyrischen Liedern vor. Ein orthodoxer Sänger in Gacko unterschied aber einen literarischen (wörtlich buchmäßigen) schnellen und bäuerischen langsamen Vortrag: *knjiški brzo ide a seljački polagano;* auf die erste Art singt man im

[1] Diese beiden Worte hörte ich auch von einem Orthodoxen in Gacko.

Hotel (wo wir uns befanden), in der Stadt, auf die zweite auf Hochzeiten, in den Dörfern, damit alle, Kinder, Frauen und Männer, verstehen. Der Katholik Ivo Babić aus Bjelavić, Pfarre Kralj. Sutjeska, erklärte mir aber, er könne langsam und schnell singen, wie die Leute verlangen; wenn er die Stimme erhöht, so sei er mehr verständlich.

Dem Vorspiel mit der Gusle folgt gewöhnlich ein kleiner Vorgesang, in welchem der Sänger betont, daß er ein ‚wahrhaftes' Lied *(pjesmu od istine)* von ‚alten Zeiten' oder von ‚alten Helden' singen will. Hier gibt er häufig auch seiner Gesinnung Ausdruck: der Orthodoxe läßt die ‚serbischen Gusle' nationalen Patriotismus verkünden, doch hörte ich auch an der montenegrinischen Grenze: alles zur Ehre Gottes, des Kaisers von Wien *(od Beča ćesara)*, der hohen Regierung . . .; ein anderer Sänger daselbst rühmte die Wohltaten ‚des Wiener Kaisers' *(bečki ćesar)*; der katholische Sänger huldigt aber gewöhnlich ‚unserem getauften Kaiser' (*našemu caru kršćenome,* bald darauf *cecaru [!] Franju,* am Schluß *Hvala Bogu i našem cesaru*), der das Volk unter seine Fittiche genommen, sowie geistlichen und weltlichen Herren, namentlich den anwesenden. Da ich an einem Sonntag vor dem Kloster Kralj. Sutjeska schon am Vormittag photographische Aufnahmen gemacht hatte, wurde ich am Nachmittag im Gasthaus von einem Sänger in seiner Improvisation als *slikar* (‚Maler') ausführlich apostrophiert, ebenso im Schlußgesang,[1] als er nach einer Danksagung an Gott und den Kaiser den Anwesenden Glück wünschte und einen Franziskaner, der an dem Tage die Messe gelesen hatte *(misnik,* hier nicht in der allgemeinen Bedeutung Priester, denn es war noch ein zweiter anwesend), sowie mich bat, ihm nichts übel zu nehmen und ihn nicht auszulachen. Nach den Zwischenpausen wenden sich die Sänger gern an die Hörer mit der Frage: Wo sind wir stehen geblieben? *(gdjeli bismo, gdjeli ostadosmo* u. ä.), obwohl sie das sehr gut wissen. Auch beim Beginn einer Fortsetzung werden die Hörer angesprochen, manchmal aber ein Anwesender sogar mitten im Gesange, z. B. *Moj Ivane, da ti jade pričam.* Wenn die Sänger

[1] Dafür hörte ich in der Herzegowina den Ausdruck *natpjevak*, der vor älteren Leuten gewöhnlich ernst, vor jüngeren aber humoristisch ist.

nicht ausführlich singen oder zum Schluß eilen wollen, gebrauchen sie die Wendung: Was werde ich euch weiter erzählen?[1] Ebenso können ihm die Hörer zurufen, er soll dem Ende zueilen *(goni, goni)*. Manche Sänger erleichtern sich ihre Aufgabe dadurch, daß sie ihren Gesang durch Erzählungen unterbrechen. So hörte ich in Mostar einen schon von der Bildung angekränkelten Sänger, der viel erzählte und hauptsächlich Schilderungen des Mädchens und des Rosses sang, offenbar weil sie durch ihre loci communes leichter waren. Auch von christlichen Sängern wurde mir ausführlich berichtet, daß sie Heldentaten nicht bloß besingen, sondern auch erzählen und kommentieren können *(pjeva i priča, ne zna pričati)*. Hier mag Kačić als Beispiel gedient haben, obgleich die meisten Sänger, über die ich mir solche Aufzeichnungen machte, Orthodoxe waren. Wenn ein Sänger einen Moment nicht weiter kann, verfügt er über indifferente Verse *(poštapalice*, gehört vom Regierungsrat Dr. Ć. Truhelka, *poštapati se*, sich auf einen Stock stützen). Erstaunt war ich über einen Sänger, der sich gleich am Beginn seines Liedes im Helden irrte und korrigierte:

Knjigu piše Senjanin Ivanin(!),
Htjedoh reći Smiljanić Ilija;

vielleicht wurde der Name des Helden geändert, weil er nicht in den Vers paßte. Im Laufe des Liedes bemerkte ich solche Verwechslungen zu wiederholten Malen. Einmal stritten sich zwei Sänger in Mostar beim Phonographieren (Platte 2147) über den Namen des Helden eines kurzen lyrisch-epischen Liedes *Kliče Vila sa bjela Porima*, ob er Čengić Smajilaga oder Dadić Alijaga heiße. Ein Beispiel, wie leicht Varianten, mit denen sich Philologen den Kopf zerbrechen, sogar in diesem Punkte entstehen! Charakteristisch ist auch

[1] Von den Aufklärungen des Don Ivan Raguš stimmten manche mit meinen vorjährigen Ausführungen ganz überein. So erkenne man den wahren Sänger an der Diktion und daran, daß er nicht stecken bleibt *(da ne zapinje)*; ebenso könne der Sänger ein Lied ausdehnen oder kürzen, je nachdem er aufgelegt ist *(razpoložen)*. Richtig wäre das Aufzeichnen der Lieder nur nach dem Gesang, z. B. durch Stenographieren, denn wenn er diktiert, sinkt er zur Prosa herab, die poetische Diktion geht verloren.

das Selbstlob eines Sängers: ‚ich will nicht aus einem Lied vier machen', oder der Tadel eines anderen, daß mancher aus zehn Liedern eines zusammengedroschen *(smlatio)* habe.

Daß die Sänger sogar kurze Anfänge eines Liedes gleich beim Wiederholen, anläßlich des Phonographierens, mit vielfachen Änderungen singen, lehrten die Versuche mit jedem. Da ich mir im Jahre 1913 beim Phonographieren in Sarajevo einen Kammerstenographen nahm und in Mostar mehrere Professoren der serbo-kroatischen und arabischen Sprache sowie der Professor der Stenographie zu gleicher Zeit unter gegenseitiger Kontrolle Aufzeichnungen machten, so kann ich von vielen Liederstücken drei, von einem sogar vier Texte zur Verfügung stellen. Einem serbischen Kritiker,[1] welcher meinte, im Jahre 1912 habe ein Sänger nur in der Verwirrung und aus Befangenheit (davon war bei einem alten Berufssänger[2] kar keine Rede!) den ersten Vers dreimal hintereinander anders gesungen, sei bemerkt, daß in Duži ein Sänger, der als Kmet des Klosters mit dem Archimandriten, den Geistlichen und dem Lehrer sehr vertraut war und auf das liebenswürgste behandelt wurde, von seinem Diktat so abweichend sang, daß ein Mönch und der Lehrer bereits beim zweiten Vers das Mitschreiben der Abweichungen einstellen mußten. Unerbittliche Tatsachen werden allerdings so manche liebgewordene Anschauung zerstören. Sogar ein Schulleiter, der große Sammlungen von Liedern aller drei Konfessionen in der Krajina zusammengebracht hat, war ganz erstaunt, als ich ihm von den Änderungen der Sänger erzählte.[3] Übrigens sind den Einheimischen diese Tatsachen

[1] Vladimir Ćorović im Srpski književni Glasnik, kn. XXXI, br. 7 (1. Okt. 1913), S. 548.

[2] Unter den einfachen Volkssängern gibt es allerdings solche, die zu Hause frei und in der richtigen Reihenfolge *(poredu)* singen können, in einer Gesellschaft jedoch versagen.

[3] Solche Änderungen entsprechen dem wirklichen Charakter einer jeden Volkskunst. So berichtete mir die Spezialistin für südslawische Frauenarbeiten, Frau Jelica Bernadzikowska in Sarajevo, daß eine Stickerin nicht imstande ist, dieselbe Stickerei zweimal auszuführen, dasselbe Motiv gleich zu stilisieren. Deshalb machten meine vorigjährigen Mitteilungen über die Änderungen der Sänger solchen Eindruck auf Frau Bernadzikowska, daß sie dieselben zehnmal las.

oft sehr gut bekannt; von einem katholischen Geistlichen hörte ich, daß ein Sänger beim Wiederholen schlechter singt, weil ihn das Lied nicht mehr freut.

Von der geistigen und physischen Arbeit der Sänger kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man bedenkt, daß ich bei verschiedenen Sängern und in verschiedenen Stücken eines Liedes 13—28, meist 16—20 zehnsilbige Verse in einer Minute zählte. Nur die kurzen Stücke beim Phonographieren konnte ein Kammerstenograph niederschreiben; ein Lehrer der Stenographie war nicht einmal das instande, weil ihm das Lied namentlich wegen der vielen türkischen Fremdwörter unverständlich war; ein tüchtiger Stenograph, ein Gerichtsadjunkt, konnte von einem moslimischen Sänger mit 21 Versen in der Minute nur Bruchstücke mitschreiben.[1] Da muß auch ein abgehärteter Sänger, der manchmal mit offener, gebräunter Brust dasitzt, in Schweiß geraten, was geradezu als eine Notwendigkeit betrachtet wird, namentlich wenn er mit den Hörern in kleinen Kaffee- oder in Bauernhäusern eingepfercht ist. Ein bosnischer Katholik hatte einmal 74 Hörer *(ljudi, djece)* in einer Stube *(soba)*, ‚die Frauen wurden nicht einmal gezählt'. Gewöhnlich sitzt der Sänger zwischen seinen Hörern mitten drin, manchmal hat er in Kaffeehäusern einen erhöhten Sitz.

Die Sänger besitzen Künstlerstolz. In Gast- und Bauernhäusern lassen sie sich lange bitten, bis sie zu den Gusle greifen. Das wollen sie aber gar nicht tun, wenn daselbst ein anderer Sänger als bevorzugter Liebling gilt, der aber nicht zur Stelle ist, denn da will niemand ein Notnagel sein *(ja vam nisam za nevolju)*. Als ich einmal drei moslimische Sänger zur gleichen Zeit entlohnte, wollte einer nichts annehmen und ging beleidigt fort. Ich glaubte, der Betrag

---

[1] Eine praktische Art der Aufzeichnung bei langsamem Singen oder Diktieren teilte mir der Lehrer Hamdija Mulić in Konjic mit: er schreibt die eine Hälfte des Verses bis zur Zäsur, ein anderer die zweite und dann stellen sie den Text zusammen her. Wie aber manchmal Aufzeichnungen gemacht werden, lehrt die Erzählung eines orthodoxen Lehrers, der sich Lieder von Kindern niederschreiben läßt, sie korrigiert und so in den Druck gibt. Überhaupt gibt es unverläßliche Materialien, namentlich häufig in Zeitschriften.

sei ihm zu gering gewesen, aber von der Umgebung und am nächsten Tag von ihm selbst wurde mir die Aufklärung zuteil, daß er nur wegen der gleichen Belohnung gekränkt war, da er sich unbedingt höher als die beiden anderen einschätzte. In Ljubinje, einem Bezirksort, der aber nicht einmal einen Gasthof (in Bosnien ‚Hotel', wenn es auch nur zwei Fremdenzimmer zählt) hat, bekam ich von einem 19 jährigen orthodoxen Jüngling die Aufklärung, daß sich die Sänger alle feind sind *(svi što smo ovdje, jedan smo drugomu neprijatelji, muka mi je, da zna drugi bolje)*, und dann noch folgenden Vergleich zu hören: ‚Sie, Herr Professor, reisen auch herum, damit Sie mehr wissen als andere Professoren, es wäre für Sie besser *(bilo bi vam bolje)*, zu Hause zu sitzen.' Wie die Sänger Einwendungen erledigen, lehre nur ein Beispiel; als ich einem Moslim in der Herzegowina vorhielt, daß bei ihm Mujo Hrnjica vier Brüder (außer Halil und Omer noch Ahmed und Alija) hat, gewöhnlich aber nur zwei, erwiderte er: ‚Im Lied hat er sie, ich war nicht dabei, als sie geboren wurden.'

Beachtung verdient auch die Haltung der Sänger vor Andersgläubigen. In Betracht kommt eigentlich nur der große Gegensatz zwischen ‚Türken' (turčin, plur. turci) und den ‚Wlachen' *(vlah, vlasi)*, womit die Orthodoxen und Katholiken in gleicher Weise bezeichnet werden. Die Christen fühlten und fühlen sich im Lied solidarisch, überhaupt bestehen zwischen ihnen in der Bauernbevölkerung freundschaftliche Beziehungen, so daß sie sich an den großen Feiertagen gegenseitig besuchen und natürlich auch an den nachbarlichen Versammlungen *(sijelo)* teilnehmen, wobei Heldenlieder gesungen werden. Es ist daher auch nicht auffällig, daß sie speziell in gemischten Gebieten, wie in den Bezirken Stolac und Ljubinje, dieselben Lieder singen. Zwischen Moslims und Christen werden auch Rücksichten geübt. Daß entspricht schon der allgemeinen Erscheinung, daß Angehörige der verschiedenen Konfessionen im Verkehr miteinander ‚mehr die Ehre wahren' *(čuvaju obraz)* als unter ihresgleichen; z. B. wird es zwischen verschiedenen Konfessionen nicht leicht zum Raufen kommen, wohl aber unter den Angehörigen derselben. Begreiflich ist

es auch, daß ein Christ einem Beg oder Aga, der ihn als Sänger zu sich berief, nicht ostentativ von christlichen Siegen vorsang. Ebenso braucht ein moslimischer Sänger nicht Gefühle der Christen zu verletzen, denn es gibt genug unverfängliche und den beiderseitigen ‚Helden‘ gerechtwerdende Lieder. Überdies nehmen christliche Sänger auch Lieder der Moslims an und umgekehrt. So gibt es in der bekannten Sammlung epischer Lieder aus Bosnien von den Franziskanern Grga Martić und Ivan Jukić mehrere ganz moslimische. Es ist daher auch gar nicht auffällig, wenn das Lied eines katholischen Sängers vor Katholiken an einem Sonntagsnachmittag begann:

Pije vino trideset kaurina (= Gjaur!).

Anderseits hatte in Konjic ein Moslim unter verschiedenen christlichen Helden auch Kaštriota Jure (= Skanderbeg), welche Namensform[1] und somit auch das Lied nur aus Kačić stammen kann. Im allgemeinen wird jedoch ein Moslim, wenn man von den unter den Sängern besonders zahlreichen Zigeunern und von wandernden Sängern absieht, am wenigsten Konzessionen machen. In Mostar erklärte mir einer: wo der Türke singt, ist unser die Wahlstatt *(gdje Turčin pjeva, naš je mejdan)*. Einmal wollte ein moslimischer Bauer unter Katholiken, die sich nach einem Kirchweihfest bei einem Gasthaus versammelten, uns trotz vielem Zureden nur wenig singen und ging fort, denn offenbar schien es ihm, wie die Leute behaupteten, nicht angemessen *sjeći* (hauen) *vlahe,* da ihrer so viele waren. Rücksichtslos waren einige halbgebildete Orthodoxe in den an Montenegro grenzenden Gebieten vor Vertretern der moslimischen Intelligenz, die aus Interesse für das Volkslied an meinen Liederabenden teilnahmen. Ein bosnischer Katholik erklärte mir, er singe vor allen Konfessionen die Lieder so, wie er sie ‚übernommen‘ habe. Dagegen sagten Moslims in Visoko dem engsten Landsmann des frühern, ‚Perkan‘, jenem Sänger, welchen Fra Grga Martić nach Djakovo zum Bischof Stroßmayer brachte, wo M. Cepelić einen Teil seiner Lieder niederschrieb und herausgab

[1] In Gacko stellte ein orthodoxer Sänger darüber Betrachtungen an, daß Jure Kastriota nicht ein so großer Held war wie Kraljević Marko

(Hrvatske narodne pjesme, Djakovo 1903), ebenso wie die Christen seiner Heimat nach, er habe, wenn er vor Moslims sang, alle Andersgläubigen niedergehaut *(posjekao)* und umgekehrt. Wie es die Sänger verstehen, ‚die Schläge umzukehren' *(okrenuti, okretati batine, može prevrnuti),* darüber gibt es verschiedene Anekdoten. Manchmal kommt es vor, daß ein Moslim einem Christen zuhört und dann von ihm die Gusle verlangt, damit nun er die Wlachen niederhaue *(da ja sada vlahe siječem, da ja posiječem nekoliko vlaha).* Darauf kann dieser zu hören bekommen: du lügst, es war nicht so usw. In Mostar z. B. konnten früher solche Streitigkeiten zu Schlägereien führen, heute werden sie aber nicht mehr ernst genommen.

Was den Vers anbelangt, so machte ich heuer zum ersten Male an Alija Majmunović in Sarajevo die Beobachtung, daß er genau fünfmal den Bogen über die Gusle hin und herbewegte, was also den zehn Silben entspricht. Bei Übergängen, wenn er langsamer singt, zieht er auch den Bogen länger hin und her. Diese Beobachtung konnte ich bei einigen Sängern wiederholen (auch in Široki Brijeg bei einem Katholiken), oft kam ich aber zu keinem oder zu einem damit nicht übereinstimmenden Resultat. Als ich den Archimandriten Nikifor Simonović aus dem montenegrinischen Kloster Kosijerevo darauf aufmerksam machte, stellte er durch längere Übungen fest, daß meine Beobachtung richtig ist; er sagte auch, daß für jeden Vers ein Atemzug notwendig sei *(na svaki stih mora uzeti novi vazduh, na svaki stih dosta jedan vazduh).* In Čapljina konstatierten ich und mehrere Hörer, daß ein Sänger vier Versfüße mit dem Zudrücken von vier Fingern auf der Saite markierte, beim fünften aber den Hals der Gusle *(na drvo)* berührte. Jedenfalls legen die Sänger immer Gewicht darauf, daß Spiel und Gesang im Einklang stehen *(slaže se s guslama).* Dementsprechend gibt es auch Sänger, welche ausdrücklich erklärten, daß sie ein Lied nicht diktieren *(kazivati)* können. Eine Eigentümlichkeit vieler herzegowinischen Sänger ist, daß sie am Ende des Verses ‚schlürfen' *(srče),* wobei Laute wie *m̥m̥, n̥n̥, m̥ḥ̥ šś* herauskommen. Was das Schlucken der Endsilben (auch zwei notierte ich mir, z. B. *u pjanoj me [hani]*) anbelangt,

so ist es in allen Gebieten sehr häufig anzutreffen, aber es hängt mehr von den einzelnen Individuen, eventuell von Schulen, als von lokalen Verhältnissen ab *(neko guta neko ne, pritisne jezikom, pritiskuje, pridušuje, ždere, proždere, pojede, ne jedem)*. Häufig werden die letzten Vokale bloß gekürzt und getrübt (*hvъla* = hvála, *Lъka* = Lûka) oder undeutlich ausgesprochen *(podmuklo izlazi)*,[1] sehr häufig wird zwischen der vorletzten und letzten Silbe eine deutliche Pause *(kri—la, gu—ja)* gemacht *(sijeku, presiječe)*, dabei die vorletzte Silbe zumeist langgedehnt und betont, was aber auch ohne Pausen geschieht, z. B. *ostavio*,[2] *govorio, Osmâne, Kosóvo.* Unter solchen Umständen wird es auch begreiflich, daß die letzte Silbe sehr häufig in der Tat in den nächsten Vers übertragen wird, was ich heuer selbst beobachtete, z. B.

Nije Lika ko je prije bi-
la

Natürlich gibt es auch hier Übergänge, so daß ich diese Übertragung der letzten Silbe in den nächsten Vers öfters nicht gleich bemerken konnte. Für solche Übertragungen und die meisten übrigen Eigentümlichkeiten der Versschlüsse gibt es natürlich Belege in den von mir phonographierten Texten.

Einen Gegensatz zur Unterdrückung der letzten Silbe bildet deren besondere Betonung, wie ich z. B. bei Risto Marić aus Brataće bei Nevesinje bemerkte *(njegá, nećú)*. Unter den Katholiken kommt das vor bei einer Art Rezitieren, das an das Lesen des Evangeliums erinnert (in den bosnischen Franziskanerkirchen werden die Epistel und das Evangelium auch von Laien in der Nationalsprache gesungen); nach Mitteilungen des Prof. Dr. Lovrić war solches Rezitieren der Lieder aus Kačić vor 30 Jahren in Bosn.-Gradiška üblich und ist es wohl noch heutzutage.

Alle diese Eigentümlichkeiten und der schnelle Vortrag der Sänger machen es begreiflich, daß auch in der Herzegowina die Lieder nur von Einheimischen verstanden werden, von Fremden aber nicht leicht oder gar nicht.

---

[1] Vielleicht gehört hierher auch das Stottern am Ende des Verses, von dem mir ein Sänger sprach: *neki muca na kraju.*

[2] Archimandrit Nikifor Simonović erklärte das: *da produži ariju.*

Bezüglich der Sprache ist hervorzuheben, daß seit der Okkupation die dialektischen Merkmale unter den Moslims und Katholiken allmählich verloren gehen und namentlich die Jugend schon stark unter dem Einfluß der Schriftsprache steht. Daß daher dialektische Mischungen namentlich bei Sängern häufig vorkommen, ist begreiflich. In Konjic sagte ein moslimischer Zigeuner *pjesmu ispriječati* für *ispričati,* in Široki Brijeg sang ein Katholik *lijest* (für *list) knjige bile.* Auffällig war mir der Ikavismus bei Moslims an der montenegrinischen Grenze bei Trebinje, wo ich mir in Lastva notierte: paši *besidio,* do kolibe *bile,* auch in Gacko: *besida, besiditi, od svíta,* also *i* für kurzes und langes *ě*. Stark und weit verbreitet ist *j* für *đ*:[1] *u mlajega pogovora nema* Kralj. Sutjeska (kath.), *doje, izije* Kreševo (kath.), *doje, izijoše* Jablanica (mosl.), *sije* Lastva (mosl.). Erhalten ist auch noch *tj* für *ć*: *sedam bratje* Jablanica (mosl.), *tretjine* Ljubinje (orth.). Ein interessantes Beispiel für die Verkürzung eines Wortes aus metrischen Gründen: *dro suho,* bald darauf *drvo suho.* Umgekehrt sagte mir der Archimandrit aus Kosijerevo, daß es im *desetorac* (o kein Druckfehler!) oft kleinere Worte *(manjih riječi)* gebe, die der Sänger spalten muß (*pa mora da rascijepi;* vgl. oben *lijest*).

Die ‚alten' Lieder müssen immer einen blutigen Inhalt haben *(štogod krvavo).* Idyllische Zustände mißfielen den alten ‚Helden' und sind heute noch als Phantasiebeschäftigung des einfachen Volkes nicht beliebt. So werden z. B. dramatische Vorstellungen bei serbischen Unterhaltungen in der Herzegowina ohne ‚Säbel' als Tändelei *(besposlica)* erklärt, weshalb noch immer den breiteren Volksschichten zuliebe ein Guslar auf dem Programm stehen muß, denn *gusle, puška* (Gewehr) und *oružje* (Waffen) sind untrennbare Begriffe. Dem entsprechend blüht noch heute diese Epik meist

[1] Dieses Merkmal, das als ein Spezificum des Slowenischen gilt, kommt schon in den alten bosnischen Urkunden vor. Ebenso hörte ich in Tešanj ein als spezifisch slowenisch geltendes Wort *grič* als Name einer Anhöhe, so daß auch Tešanj seinen *Grič* hat wie Agram. Wann wird man auf dem Gebiete der südslawischen Dialektologie aufhören, über Dialektgrenzen herumzustreiten, statt die Grenzen der einzelnen Merkmale festzustellen, Isoglossen zu zeichnen und Wortgeographie zu studieren!

dort, wo es noch bis in die jüngste Zeit fortwährende kleine Grenzkämpfe *(čarkanje)* und Haidukenbanden *(četovanje, hajdukovanje)* gab, also in der oberen Herzegowina. Von dieser Art ist auch der Inhalt der größten Mehrzahl der alten Lieder *(uskočke, hajdučke)* aller Konfessionen. Daß den Moslims von ganz Bosnien und Herzegowina die meisten Lieder die Lika, Krajina und die österreichisch-venezianischen Grenzgebiete geliefert haben, unterliegt keinem Zweifel, nur tritt in der Herzegowina Mujo Hrnjica (Hrnjetina, Hrnjovina) mehr als Mustajbeg lički in den Vordergrund. Aufgefallen ist mir im Jahre 1913, daß Lieder über wichtige historische Ereignisse doch mehr verbreitet sind, z. B. über die Gefangennahme Auerspergs *(Usperg),* über die Belagerung von Siget und Temišvar, über *Rakocija kralj* und *Tukunlija* (Tököly) *ban.* Immerhin gibt es in den herzegowinischen Grenzgebieten auch moslimische Lieder über neuere Ereignisse, doch sind dieselben bisher wenig bekannt (eine größere Sammlung ist in Vorbereitung) und auch nicht weit verbreitet, so daß man selbst in der Herzegowina hören kann, es gebe keine Lieder über die Kämpfe mit den Montenegrinern, oder wenigstens besitzen sie manche Sänger nicht. Zur Erklärung des Festhaltens an den alten Liedern führen kritische Geister schon an, daß man bezüglich der neuen Zeiten nicht so leicht lügen könne *(nezgodno mu slagati),* denn speziell den Liedern der Herzegowina wird nachgesagt, daß sie genug *(dosta)* oder zur Hälfte *(pola)* Lügen *(laži)* enthalten. Man kann in der Tat ganz unglaubliche Übertreibungen zu hören bekommen, z. B., daß vor Temišvar, als ‚der Sultan und sieben Könige' um dasselbe kämpften, es 9 Millionen Volk *(devet milijuna naroda)* gab, in einem russisch-türkischen Kriege *(Milica ispod Ozije) dva milijuna vojske* (ein Heer von 2 Millionen). Man macht sich über die Sänger auch lustig, daß sie Schiffe auf dem Karst *(po kršu galija)* und Pferde auf dem Meere *(konje po moru)* in Bewegung setzen, ihre Helden mit Geld herumwerfen lassen u. ä. Interessant sind die Veränderungen der Namen christlicher Helden im Munde der Moslims: *Janković* ist in Visoko zu *Inković* geworden, in Konjic hörte ich aber *braće sedam Janjkovića* und *Senjković Ivan* (für *Ivo Senjanin).* Bezeichnend sind auch neue Lokalisierungen be-

kannter Helden: so haust Vuk Despot (und Despet) in Jajce, Sekul fordert einen Beg Ljubović zum Zweikampf auf dem Glasinac heraus, Sibinjanin Janko bringt eine Četa von 12.000 Mann gegen Livno. Wie epische Zahlen um sich greifen, beweisen nicht bloß ‚die sieben Brüder Janković' und ebenso *braće sedam Mandušića,* sondern auch die mir sonst unbekannten *devet braće Zakarovića a pred njima Zakarić Luka,* die ein Gegenstück zu den Jugovići zu sein scheinen. In einem Lied, in dem Primorac Ilija die Schwester Zlatija des buljubaša Mujo heiratet, erscheinen sieben Brüder von einer Mutter und sieben Pferde von einer Stute. Für Entstellungen von Wörtern ist bezeichnend, daß mir ein mosl. Sänger in Mostar sang: *nek uči knjigu anđeliju,* bald darauf *svetoga indilja,* also hl. Evangelium; die erste Form steht natürlich unter dem Einfluß des in den Volksliedern so häufigen Frauennamens Anđelija. Schlecht ist es häufig mit den geographischen Kenntnissen der Sänger bestellt, denn bei allen Konfessionen fand ich in der Herzegowina solche, die nicht einmal wußten, wo die vielbesungenen Kotari (nördl. Dalmatien) liegen.

Wie die Moslims leben ganz und gar in der Vergangenheit auch die Katholiken, deren Lieder durch den ‚Razgovor' von A. Kačić und die bosnische Volksliedersammlung von Martić und Jukić, aus denen sie häufig stammen, am besten charakterisiert sind. In der bekannten Art heißen auch diese Bücher nach ihren Autoren einfach *kačička* und *jukička.* Bekannt ist auch *tomička,* jedenfalls ein Büchlein, das Lieder über den Hajduken Mijo Tomić enthält. Damit sind jedoch die literarischen Quellen noch nicht erschöpft; ein Sänger sagte mir auch, daß sein Sohn Kačić und ‚was weiß ich noch' *(i šta ti ja znam)* liest. Wohl ‚jeder bessere' *(vještiji)* katholische (und auch mancher orthodoxe) Sänger der Herzegowina kann das aus Kačić stammende und natürlich in seiner Art umgearbeitete Lied über die Befreiung Wiens von den Türken singen. Nichts kann die Psyche speziell der katholischen Südslawen besser charakterisieren als die starke Verbreitung dieses Liedes noch in unseren Tagen. Gar sonderbar nehmen sich aus: *car* (Kaiser) oder *starac* (der Greis) *Leopardo, planina sv.*

Leoparda (Leopoldsberg), *Starenbeg* (im Vokativ *Starenbeže kneže*), auch *Staranbeg* für *Stahremberg, Ivaniš kralj poljački, od Lorina duka veliki* (Großherzog von Lothringen) usw. Am Popovo Polje (linkes Narentaufer) gibt es auch lokale Lieder aus der einheimischen Geschichte wie über den herceg Stjepan, Ivan ban, die Krönung ‚von sieben Königen' in Trebinje, oder wie der Sultan Sulejman den Papst einlud, er möge nach Konstantinopel kommen und Wunder wirken. Auch besondere ‚südliche' Hajduken werden in jenem Gebiet besungen.

Bei den Orthodoxen ist es mir aufgefallen, daß manche Liederzyklen besondere Verbreitungsgebiete haben, z. B. der Novak-Zyklus unter der Romanja. Im allgemeinen sind aber die bekannten alten serbischen Volkslieder weniger verbreitet, als man meinen könnte. So antwortete ein in Sarajevo phonographierter Sänger aus Mokro, der sehr gut ein Lied *Ibrahim paša na Grahovu* sang, auf Fragen anwesender Serben, ob er Lieder von car Lazar, Miloš Obilić und Vuk Branković kenne, verneinend, denn er sei nicht schriftkundig (*nisam pismen*).[1] Was das heißt, wurde mir erst in der Herzegowina ganz klar. Die dortigen Sänger warteten mir fast immer mit Liedern über die neueren und neuesten türkisch-montenegrinischen Grenzkämpfe auf und diese Lieder stammen aus den Dichtungen von Petar Petrović Njeguš oder schon vom König Nikola I., vor allem aber aus den Büchern ‚Kosovska Osveta' und ‚Slavenska (auch Slovenska) Sloga', die in Nikšić von den Brüdern Ša(o)bajić gedruckt und verfaßt (*braća Šabajići sastavljaju, sve pjesme izmislili*) worden sind, doch wird als deren Verfasser gewöhnlich Maksim Šobajić genannt.[2] Außer den Liederbüchern über die einheimischen

[1] Ähnlich erklärte ein Moslim in Gacko: *ja nisam knjižnik da čitam*, um begreiflich zu machen, warum er nur Krajinalieder und keine über die Kämpfe mit Montenegro habe.

[2] Ich operiere hier nur mit Äußerungen der Sänger, die noch kontrolliert werden müssen. Bisher konnte ich nicht einmal der beiden Bücher habhaft werden und finde sie auch in Stojan Novaković' Bibliographie im „Glasnik" für die Jahre 1876 u. ff. nicht. [Unterdessen bekam ich: Osveta Kosovska. Junačke pjesme srpske. Spjevao i napisao Maksim M. Šobajić. Beograd. Izdanje N. Jovanovića. O. J. 8° 269 S. Einer

Kämpfe und den russisch-türkischen Krieg gibt es aber auch schon solche über den russisch-japanischen und selbstverständlich bereits über den Balkankrieg, die von den Sängern fleißig studiert werden. Köstlich sind ihre Klagen über die zahlreichen und schwierigen Namen in den Liederbüchern über russische Kriege. Die Sänger haben sich auch genug Geschmack bewahrt, um zu erklären, daß die ‚alten Lieder' besser sind *(stare su najbolje, ... skladnije, ... i najviše istinite)*, aber sie finden bei den Hörern keinen Anklang mehr. Zu den stärksten Verbreitern der Volkslieder gehören auch die Kalender, in denen solche noch immer vorkommen müssen. Auch mit Lateinschrift gedruckte Liederbücher werden von Orthodoxen benützt, namentlich von solchen, die erst beim Militär lesen gelernt haben.

Wir stehen also vor der überraschenden Tatsache, daß das epische Volkslied dort, wo es am meisten blüht, literarischer Herkunft ist.[1] Als Quelle wurden mir aber auch ausdrücklich die Liedersammlungen von Vuk Karadžić und Vuk Vrčević genannt. Als Vorleser wirkte in früherer Zeit häufig ein Geistlicher *(pop)*, der in die Häuser mit dem Rituale *(crkvena knjiga)* auch die Lieder *(pjesnarica)* von Vuk Karadžić in seinen ‚bisage' mitbrachte und beim Mahle die Anwesenden damit unterhielt. In kaufmännischen Kreisen, die auf Bildung hielten, wurden aber solche Werke ohnehin verbreitet, gelesen und abgeschrieben; es gab Männer, welche Vuk Karadžić' Lieder auch ganz auswendig kannten, wie z. B. der Vater des Dichters Aleksa Šantić in Mostar. Liederabschriften in ganzen Büchern kann man noch heute sehen. Daß in neuester Zeit zahlreiche kleinere Liederbücher aus älteren Sammlungen, namentlich in Belgrad und Novisad, nachgedruckt werden und starke Verbreitung finden, ist bekannt. Ein spekulativer serbischer Buchhändler in Sarajevo besorgt solche Nachdrucke in lateinischer Schrift sogar für die Moslims und die auf dem Titelblatt genannten Heraus-

---

Anmerkung am Schluß zufolge ist die 1. Auflage vor den Beschlüssen des Berliner Kongresses erschienen. K. N.]

[1] Ein orthodoxer Sänger in Gacko drückte sich ganz allgemein in eben diesem Sinne aus: *najprije se štampa, a onda primaju pjevači.*

geber P e r t e v und H a k sind einfach M i h a j l o M i l o v a n o v i ć zu lesen.

Ebenso werden Franziskaner als Vorleser hauptsächlich aus Kačić bezeugt. Man muß sich vor Augen halten, daß sie früher wegen der Ausübung ihrer geistlichen Funktionen tagelang in der Volkskleidung und mit ihren martialischen Schnurrbärten herumritten, bei der Bevölkerung übernachteten und sich mit ihr unterhielten. Übrigens fand ich auch unter der Weltgeistlichkeit, die sich in der Herzegowina gleichfalls des Privilegiums des Schnurrbartes erfreut, den bereits erwähnten Pfarrer in Ravno, der mir erzählte, wie er dreimal im Jahre seine ungemein große (60 km im Durchmesser) Pfarre bereist, um die Beichte abzunehmen, wobei am Abend immer die Gusle an die Reihe kommen. Auch fanden ‚Versammlungen' *(sijela)* häufig in den Wohnungen der ‚fratri' und Lehrer statt, die ihre Gäste ebenfalls mit dem Vorlesen epischer Lieder unterhielten. Im Bezirke Ljubuški, also in der Nähe der dalmatinischen Heimat des Fra A. Kačić, ist dessen Liedersammlung heute fast in jedem Hause zu finden und bei der steigenden Schulbildung kann sich immer jemand als Sänger oder als Vorleser daraus treffen. In Široki Brijeg klagte mir ein 21 jähriger Sänger als seinen größten Schmerz, daß er nur den halben Kačić besitzt und daher nicht den ganzen lernen kann. Daß andere Sänger den ganzen Kačić — natürlich nicht den genauen Wortlaut, sondern nur das Gerippe — im Kopfe hatten und haben, wird ausdrücklich bezeugt. W a s b e d e u t e n d i e s e n T a t s a c h e n g e g e n ü b e r g e l e g e n t l i c h e F e s t s t e l l u n g e n, d a ß ‚e i n L i e d v o n K a č i ć' h i e u n d d a a l s V o l k s l i e d g e f u n d e n w o r d e n i s t!

Jetzt erst werden für mich auch die Worte lebendig, die mir im Kloster Gergeteg in Syrmien der verstorbene Archimandrit Ilarion Ruvarac, der Begründer der kritischen historischen Schule unter den Serben, im Jahre 1904 bei einer Besprechung der serbischen Volkslieder in seiner aphoristischen Art hinwarf: *ja mislim, to je sve od nas pošlo* (ich glaube, das alles ist von uns ausgegangen). Gewiß, viele serbische Volkslieder sind durch die Kloster- und Weltgeistlichkeit verbreitet worden und auch in ihren Kreisen ent-

standen. Heute wird in der Herzegowina namentlich der Weltgeistlichkeit die ausübende Pflege des Volksgesanges nachgerühmt.

Die größte Aufmerksamkeit schenkte ich der Frage, ob und wie epische Lieder noch heute entstehen. Daß solche Lieder noch häufig von bekannten Personen gedichtet wurden und werden, beweisen schon die vielen Ausdrücke für diese Kunst: pjesmu *ispjevati, spjevati, iskititi, izmisliti, sastaviti, sastavljati, sklopiti, skrojiti, stvoriti (jedan fratar stvorio), stvarati (stvara sam:* von einem Sänger), *iz svoje glave*[1] *raditi,* am meisten verbreitet ist aber und in der ganzen Herzegowina üblich *isknaditi, sknaditi, knaditi, isknađuje.* Allem Herzegowinismus in Literatur, Grammatik und Lexikographie zum Trotz ist im Agramer akademischen Wörterbuch (Rječnik V., 109) *knaditi* nur aus Martić' Osvetnici bekannt, aber dessen Bedeutung ‚nicht genug klar'! Daß ein Sänger in einem Lied auch etwas hinzufügen kann, lehrt der Ausdruck *‚mogao priknaditi'.* Ein Sänger erklärte mir, er habe an den Anfang eines Liedes, dessen Verfasser er nicht kannte, einiges ‚angelehnt' *(prislonio),* für das Redigieren und Verbessern eines Liedes sind aber bezeichnend die Worte, mit denen ein sehr guter Sänger, Ahmed Imamović, der nicht mehr öffentlich auftritt, den in Sarajevo besonders beliebten Zulfo Kreho rühmte: *pjesmu posebe složi, smisli i dotjera, ju opet složi.* In Nevesinje erklärte ein Sänger, daß ein Lied ohne Zusätze nicht gut sein könne *(ne može biti pjesma skladna, ako guslač ne zna iz svoje glave nadodati).* Als Ausdruck für Dichter hörte ich in der Herzegowina *pjesnarik* (ebenso heißen auch die Liederbücher *pjesnarice,*[2] Lied *pjesna*), aber darunter war schon ein ‚Studierter' zu verstehen. Maksim Šobajić wurde direkt *urednik* (= Redakteur) genannt: *što spjeva urednik, koji*

---

[1] Ich hörte auch: *sastavljao* iz svoje glave, sve *diktirao* iz svoje glave. Auch *zdiktirati* im Sinne von dichten, verfassen *(sam ne zna sastaviti, zdiktirati)* kam mir zu Gehör; in beiden Fällen handelt es sich um Sänger, die ihre neuen Lieder zum Druck beförderten.

[2] *pjesmara* hörte ich unter Katholiken über ein Liederbuch, das die Okkupation von 1878 besingt, *pjesmarica* von einem 19 jährigen sehr belesenen orthodoxen Jüngling in Ljubinje.

uređuje pjesmu; Maksim urednik koji štampa,...još doda, da je skladnije. Den literarischen Ausdruck *pjesnici* hörte ich von einem belesenen 70 jährigen Sänger in Ljubinje, der dabei studierte Leute wie mich im Auge hatte: *prvi ispjevali pjesnici kao Vi!*

Ich habe einige Verfasser von epischen Volksliedern persönlich kennen gelernt, über andere besitze ich vertrauenswürdige Angaben, ebenso kann ich für manche bekannten Lieder ihren Urheber nennen. Selten besingt ein Held selbst seine Taten, ein liederkundiger Beg leugnete dies sogar, aber mit Unrecht. Besonders häufig war nicht bloß der ausübende Sänger einer Četa der Führer *(četovođa, harambaša, buljubaša, starješina)* selbst, sondern er besang auch ihre Taten, überragte also auch in diesem Punkte seine Genossen; manchmal waren aber auch mehrere Mitglieder an der Redaktion beteiligt *(sastavili među sobom).* Gewöhnlich finden allerdings die Helden ihre Sänger in ihrer nächsten Umgebung (z. B. sang ein gedrucktes moslimisches Volkslied über den Tod des Smailaga Čengić sein Bajraktar Began gleich auf dem Rückwege, um seinem Schmerz Luft zu machen) oder hielten sich solche; manchmal sind aber die Dichter auch entfernte Zuschauer oder kennen das besungene Ereignis sogar nur vom Hörensagen. Unter solchen Dichtern findet man auch Hirten beider Geschlechter, manchmal ganz junge, die auch im Erfinden der Lieder wetteifern, manchmal sie auch zusammen arbeiten, sich gegenseitig kritisieren, ein Lied annehmen oder auch ablehnen (gewöhnlich durch Auslachen). Auch moslimischen Frauen und Mädchen verdanken ‚Heldenlieder' wirklich ihre Entstehung. Das ist mir auch nicht mehr auffällig, denn um die Mitte des 18. Jahrhunderts besangen die Mädchen in Dalmatien noch allgemein Helden aus den Kämpfen mit den Türken im Kolotanz, was bei Kačić öfters mit den Versen ausgedrückt wird:

od njega se pivaju popivke,
kad u kolu igraju divojke
oder *u kolu ga pivaju divojke.*

Von den orthodoxen Mädchen in Gacko wurde mir aber noch heuer berichtet: *To djevojke kantaju* (‚singen rhythmisch'

oder dichten? vgl. Rječnik IV, 825) *i u kolu pjevaju*, z. B. wie pop Mitra (Govedarica) den geistlichen Stand aufgegeben hat und aus politischen Gründen geflohen ist.

Als Voraussetzung eines jeden Liedes wird aber immer ein ‚Ereignis' *(događaj)* erklärt. Nicht umsonst betonen daher die Sänger in ihrer Einleitung, daß sie ein wahrheitsgetreues Lied *(pjesmu od istine)* singen wollen, und Kačić steht unter den Katholiken besonders deshalb in hohem Ansehen, weil bei ihm alles ‚hält' *(to je istina, to drži, nije džabe pisato)*. Ebenso hörte ich in moslimischen und orthodoxen Kreisen, daß ein Lied nichts tauge, wenn es nicht die Wahrheit bringt. Auch wurden mir Fälle erzählt, daß Zuhörer Sängern ein Halt! zurufen und ihnen gebieten zu schweigen, wenn Schilderungen eines Kampfes, an dem sie teilgenommen haben, mit ihren Erinnerungen nicht übereinstimmen. Ein Jüngling in Ljubinje erklärte, er ‚könne nur ein unwahres Lied dichten *(isknaditi neistinitu)*, weil er nirgends dabei war'. Trotzdem hörte ich aber in moslimischen und christlichen Kreisen, daß ein Sänger kriegerische Zusammenstöße auch ganz erfinden könne, weil er die Personen und Orte kennt. Ein Kaffeehausbursche in Tešanj sang mir ein Lied, das er und ein Freund ganz im Stile der Hochzeiten in Heldenliedern mit zahlreichem Gefolge und kriegerischen Zusammenstößen erfanden, wobei aber der besungene Held ein armer bäuerlicher Schlucker und verheiratet war.

Einen tiefen Einblick in das Wesen der Volksepik gewährten mir manchmal verblüffende Antworten vieler Sänger, daß Lieder über solche Ereignisse, wie es die letzten Kämpfe zwischen den Herzegowinern, Montenegrinern und Türken (speziell 1875—1878) waren, nur ‚studierte Leute' *(naučnjaci, što škole svršili, naučenjaci)* oder ‚Leute wie Sie'[1] verfassen können, oder daß man dazu 20 Jahre oder 15 Gymnasialklassen studieren müsse *(treba študirati 20 godina, ko nije študirao 15 gimnazija)*. So wird es begreiflich, warum die meisten Volkslieder nur kleinere Kämpfe besingen,[2] denn sogar solche Schlachten, die mehrere montenegrinische Batail-

[1] *Pisali naučenjaci, ovaki ljudi kao Vi* (Nevesinje).

[2] Ich hörte ausdrücklich, daß die Taten einer Četa ‚einer besingen konnte, weil das nicht groß war' *(u četi mogao jedan spjevati, jerbo nije to bilo*

lone geschlagen haben, kann ein gewöhnlicher Mensch doch nicht übersehen und in ihrer ganzen Entwicklung schildern. Klassisch war die Antwort eines Sängers aus dem Bezirk Nevesinje, der nicht bloß gegen die Türken gekämpft hatte, sondern auch gegen ‚den Kaiser von Wien', das heißt an dem Putsch von 1882 beteiligt war, als ich ihn fragte, warum er nichts davon selber besungen habe: das ist nicht notwendig, das haben jetzt die Zeitungsschreiber, die Studierten übernommen *(preuzeli sada novinari, naučenjaci)*. Auf mich machten schon immer manche montenegrinische Lieder sogar in der Sammlung von Vuk Karadžić den Eindruck von Zeitungsartikeln, nun fand ich aber eine Bestätigung dafür sogar bei einem Sänger.

‚Studiert' *(učio škole)* hat auch der obengenannte Maksim Šobajić in Nikšić,[1] der seine Liederbücher, die wichtigste Quelle des heutigen herzegowinischen und montenegrinischen Volksgesanges, nach der Meinung eines Sängers ganz erfunden habe *(sve pjesme ismislio)*, nach anderen aber auch fertige Lieder aus dem Heer erhalten und redigiert habe *(on još složio, ljudi nisu mogli sve složiti)*. In Montenegro gab es nämlich einen *kapetan od guslara* (Sängerhauptmann) und in jedem Bataillon 1—2 Sänger, die am Abend Lieder sangen und neue dichteten *(nove sastavlja)*, die dann von Šobajić zum Druck befördert wurden. Ausdrücklich werden in diesem und auch in anderen Fällen gemeinsame Arbeiten der Sänger und ihrer Kampfgenossen erwähnt, wobei man nicht bloß erörtert, was war, sondern auch wie es auszudrücken wäre, und der eine dies, der andere jenes hinzufügt, bis das Lied vollendet ist *(dok bi je dočerali)*. Jedenfalls hat aber Šobajić nach diesen Berichten auch solche gedichtet, beziehungsweise redigiert und herausgegeben, die man ihm ‚diktierte' *(diktirali mu)*. Die gedruckten Lieder kamen dann ins Heer zurück und wurden an die Sänger verteilt, von

---

golemo, aus Nevesinje). Ein Sänger aus Montenegro, der eine Krämerei beim Kloster Kosijerevo hat, erklärte: *jedan slučaj može ispjevati a opće ne.*

[1] Nach einer Schilderung des Archimandriten Nikifor Simonović ‚ein Kaufmann, ein gewöhnlicher Mensch, handelt mit Produkten'.

denen sie manche lesen konnten, andere sich aber vorlesen ließen.

Die *Kosovska Osveta* erregte jedoch in der Herzegowina auch viel Ärgernis, führte zu ‚Berichtigungen‘ *(ispravci)* vor öffentlichen Volksgerichten und wurde sogar verbrannt, weil sie die Montenegriner parteiisch begünstigt habe. Zu solchen Konflikten kam es auch sonst, wenn z. B. ein Sänger aus Gacko oder einer aus Piva seine engsten Landsleute bevorzugte (in Montenegro gibt es überhaupt Volkslieder der einzelnen Plemena = Stämme). Ja sogar Geld konnte schon vor Jahrzehnten bei solchen Parteilichkeiten eine Rolle spielen. So erzählte mir ein Sänger, daß zu seinem Onkel nach der Schlacht im Vučji do (1876) zwei ‚Studierte‘ kamen und 2 plete[1] verlangten, damit er ins Lied komme, aber er hatte sie nicht und konnte sich also diesen Ruhm nicht erkaufen.[2]

Literarischer Herkunft sind auch unter den Katholiken die Lieder über die Okkupation von Bosnien und Herzegowina, die meist aus dalmatinischen Liederbüchern stammen und häufig schon Reimpaare aufweisen.

Epische Lieder, die noch heute entstehen, haben schon selten kleine blutige Ereignisse, wie sie mehr oder weniger überall vorkommen, zum Gegenstande, aber es gibt genug andere, die interessante Stoffe bieten, wie Bauernhochzeiten, Werbungen, allerlei Liebesaffären, auch Strafen wegen Waldfrevels, Landtagswahlen, Reisen der Auswanderer nach Amerika; sogar poetische Rekurse und Klagen an die Regierung gibt es, welche auch die epische Breite nicht vermissen lassen. Unter den Katholiken der Herzegowina sind auch schon epische Beschreibungen des Kaiserbesuches in Mostar sowie der Assentierung und des ganzen Militärdienstes, ja sogar Lieder über die Mobilisierung im Jahre 1912/13 vorhanden. Mit

[1] *pleta* ist nach Vuk Karadžić' Rječnik eine alte *cvancika* (Zwanziger = 33 Kreuzer); der Erzähler selbst berechnete 2 auf 40 Kreuzer oder 160 türkische Para, in Lazo Popović' *Pogibija Smail-age Čengića* (Cetinje 1912) finde ich aber die richtige Umrechnung ‚ungefähr Perper (Kronen) 1·36‘ (S. 37).

[2] Die Sache ist so kurios, daß ich die Worte des Aleksa Ivanović aus Rabina, Bez. Nevesinje, im Original hersetze: *dodoše dva naučenjaka a rekoše: daj nam dvije plete, da te opišemo, da si junak bio, da si Turke sekao, ali nije imao, nije mogao doći u pjesmu.*

Improvisationen können nicht nur Sänger in ihren Vor- und Schlußgesängen aufwarten, sondern es gibt nicht selten auch solche, welche die Gusle nehmen und jedes Ereignis sofort besingen können. So erklärte mir Huseinbeg Krupić bei Derventa, er könnte über meinen Besuch bei ihm gleich ein Lied machen, der orthodoxe Bauer Jole (Jovan) Savić aus Žanjevica beehrte mich in Gacko sogar mit dem Anfange eines solchen Liedes. Ein Franziskaner der Herzegowina erzählte mir, wie ein Bauer, der ihn zur Primiz begleitete, gleich auf dem Wege die ganze Reise besang. Überhaupt hat bei den Katholiken der Herzegowina nur das Lied einen Wert *(što je pjesma to ide, proza nikad)*, so daß nach der Meinung eines guten Volkskenners die belehrenden Schriften und kroatischen Blätter für das Volk in Versen erscheinen sollten.

Erwähnung verdienen auch die Meinungen der Sänger über die Herkunft der epischen Lieder. So bekam ich in Gacko zu hören, Gacko habe ganz Bosnien und Herzegowina das Volkslied geliefert *(unosi u svu B. i. H.)*, weil es dort auch die Helden gab. Allgemeiner und historisch richtiger war die Behauptung: Gacko, Herzegowina und Kotari (nördl. Dalmatien) gaben das Volkslied dem ganzen Volke *(svemu narodu)*.

Von kulturhistorischen Zügen verdienen noch einige erwähnt zu werden. Die Moslims und Christen in Bosnien und Herzegowina sind nicht bloß durch das Lied und ihre psychischen Eigenschaften, sondern auch durch äußerliche Merkmale miteinander verbunden. An vielen Orten kann man die Angehörigen der drei Konfessionen nach der Kleidung schwer oder gar nicht unterscheiden. Natürlich nahmen die Christen allen Verboten zum Trotz ihre Kleidung und Kopfbedeckung von ihren Herrn, anderseits kann man aber bei der Frauenkleidung der moslimischen Bäuerinnen in der Herzegowina dieselben ragusanischen und überhaupt dalmatinischen Kultureinflüsse beobachten wie bei den Christen. Namentlich könnte man nach dem ersten Eindruck manchen katholischen Sänger für einen Moslim halten. Man begreift ganz jenen Mesner der Kathedrale von Djakovo, der eines Tages über den von Fra Grga Martić dahin-

gebrachten Sänger ‚Perkan' dem Bischof Stroßmayer meldete: Wenn Sie wüßten, Exzellenz, wie der Türke des Fra Grga in der Kirche zu Gott betet. Und der aus der Herzegowina stammende, das Volkslied nachahmende ‚kroatische Homer' Fra Grga Martić war selbst eine epische Persönlichkeit auch in der Hinsicht, daß er, wie sein Zimmer im Kloster Kreševo zeigt, keinen Schreibtisch hatte, sondern wie seine Helden auf den Knien schrieb. Der Zweikampf war bis zur Okkupation an der montenegrinischen Grenze noch üblich; vor das Haus eines Moslims in Korjenica bei Lastva (Bezirk Trebinje) konnte ein Montenegriner kommen mit der Aufforderung: *izadi mi na mejdan, ako si junak* (komme zum Zweikampf heraus, wenn du ein Held bist), und es wäre die größte Schande gewesen, nicht zu kommen und einen Schuß zu wechseln. Der in den Liedern oft erwähnte Glaube, daß manchen Helden eine Bleiladung *(olovo)* nicht schaden könne, ist in der ganzen Herzegowina noch lebendig, sogar unter Leuten, die sonst schon kritisch gestimmt sind. Speziell von dem ‚bekannten' Ahmed Dedović, einem Sänger aus dem Bezirk Nevesinje, der abwechselnd erzählt und singt und seine Taten auch selber in Liedern, die ins Volk gedrungen sind, verherrlicht hat, wird das allgemein erzählt, so daß sich auch österreichische Offiziere dafür interessierten. Auch der Woiwode Bogdan Zimonjić soll unverwundbar gewesen sein. Von Katholiken nenne ich den bereits erwähnten Bariša Božić, dem nur Schrott *(zrno)* von Gold und Silber (wie im Volkslied!), Blei und ‚Messer' aber nicht beikommen konnten. Als Mittel diente den Moslims eine *(h)amajlija, omajlija* (Talisman), welche Hodžas ‚schreiben', den Christen ein Stück Kreuzesholz (*časno drijevo,* gehört in Ljubinje von einem Orthodoxen). Gewöhnlich ist aber ein solches Glückskind ‚im Hemdchen geboren' *(u košuljici se rodio* = russisch *v soročkě rodilsja),* das heißt im Amnion (Schafhaut), welche Schutzhaut gewöhnlich vor der Geburt platzt. Eine solche *‚rođena'* (geborene) oder *‚zelena* (grüne) *košulja'* wird getrocknet und in die aufgeschnittene *(razreže se mišica)* Achselhöhle *(pod rukom)* eingenäht.

Die alten feudalen Zustände leben noch gleichfalls in der Erinnerung fort. Solche Begs wie die

Rizvanbegovići in Stolac und Gavran Kapetanovići in Počitelj führten miteinander Kriege bis zur Aufhebung der Würde der Kapetane. Was für feudale Herren es noch bis in die jüngste Zeit gab, beweist der Umstand, daß bei Dedaga Čengić bis zum Major alles mit den Händen auf der Brust (*podviš ruke*) stehen mußte; auch sein Imam durfte sich nur mit seiner Erlaubnis setzen. Dabei war er einer der letzten großen Liebhaber des epischen Gesanges, den er jeden Abend nach Aufhebung des Tisches (*digne se sofra* ist da wörtlich zu nehmen) zum Kaffee haben mußte, wobei andere Zuhörer nur aus besonderer Gnade anwesend sein durften. Eine andere Unterhaltung als das Singen oder Erzählen (*guslaj ili pričaj*) eines seiner Sänger kannte er gar nicht, sie war ihm ebenso ein Bedürfnis vor dem Schlafengehen wie das Einreiben der Füße durch einen Diener (*momak trljao noge*). An die einstigen feudalen Zustände erinnern selbst den einfachsten Turisten die Reste der Burgen und Kule im mittleren Bosnien und in der Herzegowina. Das interessanteste und am leichtesten zugängliche Beispiel liefert die malerisch gelegene Burg (grad) Počitelj auf der Eisenbahn zwischen Mostar und Gabela, die innerhalb ihrer Mauern, wohin zwei Tore führen, noch 600 Einwohner zählen soll (die ganze Gemeinde zählte nach der letzten Volkszählung 130 bewohnte, 23 unbewohnte Häuser, 767 Einwohner, davon 566 Moslims, 157 Katholiken, 44 Serbisch-Orthodoxe). Interessant sind auch die Bauten der Begovina bei Stolac; dagegen ist wenig Altes erhalten in Odžak, dem Sitz der Ljubovići, aber auch an den wenigen noch älteren Häusern fallen die kleinen Fenster auf, die abends mit Steinplatten geschlossen wurden, damit nicht hineingeschossen werden konnte. Ein leicht zugänglicher hölzener Č a r d a k (*karaula,* Wachhaus)[1] ist in Bosn.-Kostajnica erhalten, wohl dank dem Umstande, daß er zum Epidemiespital bestimmt ist. Wie eine türkische *kaldrma* aussah, kann man auf der mit großen, unregelmäßigen Steinen gepflasterten Straße, eigentlich einem Saum-

---

[1] Das ist der Sinn des Wortes in der Krajina! Vgl. dagegen Srpski Književni Glasnik kn. XXXI, br. 7, S. 552. Ebenso hörte ich dort wirklich *sapjevati pjesmu.*

weg, zwischen Počitelj und Domanović studieren: ein wahrer Hohn auf St. Novaković' allerdings nicht sichere Etymologie καλὸς δρόμος. Erwähnung verdient auch die Erzählung eines katholischen Sängers der Herzegowina, der mit einer Deputation nach Wien gekommen war und ‚im (Hof-)Museum ganz dieselbe Rüstung des Pferdes wie im Lied' fand.

Der Rückgang der Volksepik in den im Jahre 1913 von mir durchforschten Gebieten ist am meisten bei den Moslims bemerkbar. Sie findet nur noch wenig Anklang beim Adel und in den Städten und selbst in der Herzegowina ist sie schon auch in den Dörfern ‚aus der Mode' gekommen (ich hörte von einem Sänger sogar: *izgustirale se,* von einem Beg aber: ljudi ... zaboravili, *disgustirali* već ...). Das ist auch begreiflich, denn bei den Moslims hat die Volksepik auch am stärksten die Existenzbedingungen verloren *(nema šta pjevati, nema kome pjevati, nema smisla).* Es gibt keine kriegerischen Zusammenstöße mehr an den Grenzen und im Innern *(nema rata, četovanja, čarkanja, junačkih okršaja),* der Handžar hat dem Gewehr Platz gemacht *(handžar je pao, zamijenila ga puška)* und diesem folgte gar das Maschinengewehr. Heute gebe es keine Helden mehr, sondern *pantolaši* (Pantalonsträger), die Welt sei entartet *(svijet se izrodio),* der Švaba habe alles nach seiner Art umgestaltet *(sve Švaba pošvabio).* Das Volkslied lebte, solange man mit dem Gewehr zu tun hatte *(s puškom baratanje).* Früher lernte man aus den Volksliedern, wie ausdrücklich betont wird, auch die Kriegsführung; man wurde durch die Lieder auch zum Heldenmut angeeifert. Heute kann man niemanden zum Zweikampf herausfordern und an die Stelle des *junaštvo* (Heldenmut) ist *disciplina* getreten, denn heute gilt die Disziplin in gleicher Weise für Zehntausende. Ein allerdings aus Dalmatien stammender Wirt der Herzegowina meinte aber: es handelte sich um die Aneiferung zum Falkentum *(sokolenje),* jetzt ist aber ein Falke *(soko)* derjenige, der Überfluß im Hause hat. An allen diesen Erscheinungen trägt die Schuld nicht bloß die Okkupation von Bosnien und Herzegowina *(do Austrije vazda se ratovalo),* sondern auch die Aufhebung der Kapetanate *(pjesme prestale, kad je nestalo kapetanija)* und die Herrschaft Alipašas in der Herzegowina

(als er *car* war, hörten die Fehden der Feudalherren von Stolac und Počitelj auf).

Sehr viel hat die Volksepik auch durch die Pauschalierung der Abgaben an die Grundherren verloren, denn diese brauchen nicht mehr auf ihre Besitzungen zu kommen, wo sie sich von Sängern unterhalten ließen. Heute werden epische Lieder von den Moslims im Munde der Christen nicht mehr gern gehört, weil sie ‚nur zur Hetze gegen die Türkei dienen', und fügen wir hinzu, weil sie die Moslims zu sehr an die entschwundene Herrlichkeit erinnern.

Von mächtiger und dauernder Wirkung sind überhaupt die Veränderungen der wirtschaftlichen Verhältnisse und die sich immer mehr ausbreitende Bildung. Daß man heute arbeiten müsse *(radovi osvojili narod)*, sehen auch die Sänger ein und ich bekam von einem, der das Singen aufgegeben hat, in Bosn.-Novi zu hören: singen kann nur derjenige, der den ganzen Tag auf dem Bauche liegt und studieren kann, was er am Abend singen soll. Der Ansicht, daß der Švaba jetzt zur Arbeit nötige, wie sich im Jahre 1912 ein Aga ausdrückte, stimmte man oft lächelnd zu, doch selbst ein Sänger in Široki Brijeg meinte, daß ihn der Švaba nicht zur Arbeit zwingen würde, aber die Frau und Kinder tuen es. Unter den Orthodoxen der Herzegowina wirkt die Intelligenz gegen die früher 3—4 Tage dauernde Feier des Hauspatrons *(slava)*, die man ohne Heldenlieder nicht hätte aushalten können. Dem Volk selbst sagt man nach, daß es vernünftiger geworden sei *(narod umudrio)*, weshalb es auch an ‚Dummheiten' *(budalaštine)* und ‚Tändeleien' *(besposlice)* kein Gefallen mehr finde. Ein Moslim meinte, man möge ihm nicht Übertreibungen aus der Vergangenheit singen, sondern was jetzt geschieht. Überhaupt ist der Glaube an die Wahrheit der Lieder, auf die man früher geschworen hätte, stark zurückgegangen, namentlich bei der Jugend; in einem moslimischen Kaffeehaus in Konjic konnten meine Begleiter von jungen Leuten über einen guten epischen Sänger sogar die Bemerkung hören: ‚Was lügt der und betrügt den Švaba?' So kommt es, daß heute Moslims aus Kreisen, die früher den Volksgesang förderten, um keinen Preis mehr ein episches Lied anhören möchten. In einem im Volkslied berühmten moslimischen

Ort, wo aber heute nicht mehr gesungen wird, bekam ich noch die Aufklärung: ‚Wir können auch ohne Lieder trinken.‘

Daß die gedruckten Liedersammlungen, die in Kaffeehäusern und auch sonst von den Großen gelesen werden, das gesungene Volkslied stark zurückdrängen, hörte ich auch im Jahre 1913 an verschiedenen Orten, neu ist aber, daß die großen und dicken Bücher der Matica Hrvatska, in welchen die moslimischen Volkslieder der Krajina erschienen sind, Kinder in Volksschulen mitbringen und unter der Bank im geheimen lesen (gehört in Žepče, Jelah, Sarajevo). In dem moslimischen Waisenhause in Sarajevo lesen aber die Kinder an Abenden die Volkslieder so, wie sie gesungen werden. Singend lesen sie auch die Großen, aber im ganzen findet das einfache Vorlesen in den Kaffeehäusern auch deshalb Anklang, weil so die Lieder wer immer vortragen und sie auch langsam sprechen kann. Auch unter den Christen der Herzegowina hörte ich, daß die gedruckten Liedersammlungen den Gesang zurückgedrängt haben, weil jedermann nur die Worte und wenig die Gusle hören will. Als Vorleser fand ich in einem Kaffeehaus in Doboj einen jungen Mann, der nur ein Jahr die Schule besucht hatte, die stark abgegriffenen und zerrissenen Exemplare der Liederausgabe der Matica Hrvatska (Bd. III) und K. Hörmanns (Bd. I) gehörten aber einem Aga, der nicht lesen kann, aber die Lieder gern hört. In Mostar lernten Leute aus Hörmanns Liedersammlung sogar lesen, um auf diese Weise die Volkslieder genießen zu können.

Auch im Jahre 1913 machte ich die Beobachtung, daß alte Heldenlieder durch die lyrisch-epischen *‚ravne‘*, *‚u ravan‘* (sc. *pjesme*) und moslimisch-lyrische *(sevdalinke)* abgelöst werden und daß die Tamburaschen-Chöre selbst in der Herzegowina den Sängern starke Konkurrenz machen. Die ausgelassenen Liebeslieder aus Syrmien *(srijemske)* sind auch in die Herzegowina vorgedrungen, aber in Nevesinje erklärten mir die Sänger, daß daselbst die Dörfer noch davon frei sind, denn ‚wir halten an den alten Gebräuchen fest‘. Sogar die moslimische Jugend bevorzuge jetzt auch ‚*valcer i kola,* um springen zu können‘. Derselbe Beg klagte mir auch über die *‚gromofani‘* (Grammophone!). Neben der

Zeitungslektüre nehmen auch alle möglichen Spiele sehr stark zu. Der Ersatz für die Volksepik ist nicht immer der beste, so daß man manchmal ihr allzuschnelles Schwinden bedauern muß.

Auf Grund der obigen Mitteilungen bin ich wohl noch mehr als im Jahre 1912 berechtigt, den Wunsch zu äußern, daß wir möglichst bald über den gegenwärtigen Stand der Volksepik in anderen südslawischen Gebieten, speziell aber im alten und neuen Montenegro und Serbien,[1] aufgeklärt werden mögen. Auf dem Gebiete der Volkskunde wird ja heute bei den Kroaten und Serben sehr viel geleistet, aber das einst überschätzte Volkslied wird heute stiefmütterlich behandelt, obgleich gerade die Volksepik für die heimische Literatur- und Kulturgeschichte die größte Bedeutung hat und uns die schönsten Parallelen bietet, wie die Volksepik bei anderen Völkern vor Jahrhunderten oder sogar Jahrtausenden gelebt haben mag.

---

[1] Ich selbst wollte meine Studien in den Sommerferien 1914 im östlichen und südöstlichen Bosnien und im Sandžak Novipazar beenden, wurde aber durch den Ausbruch des Krieges daran gehindert. K. N.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, 3. Abhandlung.

XXXVI. Mitteilung
der
Phonogramm-Archivs-Kommission.

Schweizer Mundarten.

Im Auftrage der leitenden Kommission des Phonogramm-Archivs der Universität Zürich

bearbeitet von

Dr. Otto Groeger.

Vorgelegt in der Sitzung am 11. März 1914.

Wien, 1914.

In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorbemerkung.

Die Anregung zu der vorliegenden Sammlung, die nach dem Muster der von Prof. J. Seemüller herausgegebenen „Deutschen Mundarten“ den Zweck verfolgt, eine Auswahl der in den Plattenprotokollen des Zürcher Phonogrammarchivs niedergelegten Mundartproben weitern Kreisen zugänglich zu machen, ist vom Begründer des Institutes und derzeitigen Vorsitzenden der Leitenden Kommission, Prof. A. Bachmann, ausgegangen, dem das Archiv auch das Zustandekommen der meisten deutschschweizerischen Aufnahmen zu danken hat.[1] Ihm sagt weiter der Verfasser für seine Person noch besonders herzlichen Dank für werktätige freundschaftliche Mithilfe bei Vorbereitung und Ausführung der vorliegenden Arbeit.

Die den abgedruckten Texten zugrunde liegenden Aufnahmen entstammen den Jahren 1909—1913. Den Apparat bediente bei der Mehrzahl der Aufnahmen Dr. J. Vetsch, der seinerzeit von Herrn F. Hauser eingeführt worden war; nur bei Nr. III, VIII, XVII—XIX, XXXI, XXXIV amtete Dr. W. Wiget, bei Nr. XVI, XXI—XXX der Verfasser als Phonographist.

Was die Vornahme der Aufnahmen betrifft, so ist darüber anknüpfend an die Vorbemerkungen zu Heft 1—3 der „Deutschen Mundarten“ folgendes zu sagen. Die Versuchspersonen wurden nicht nur in den höher gebildeten Kreisen gefunden; es wurden vielmehr zB. mit Leuten aus bäuerlichem Stande, deren Mundart ja naturgemäß freier von abschleifenden Einflüssen ist, auch hinsichtlich der Eignung zur Phonographierung recht gute Erfahrungen gemacht. Das Vorgehen setzt allerdings eine gewisse Vorbereitung voraus. Als einheitlicher Text, der von den Versuchspersonen zunächst in der Mundart niederzuschreiben war, hat sich für das deutsche Sprachgebiet, wo einzig bisher Erfahrungen gesammelt werden konnten, eine von Dr. Wiget verfaßte, die wichtigsten Lauterscheinungen mit Beispielen belegende Tellerzählung gut bewährt. Womöglich wurde außer derselben noch ein anderes

[1] Das Archiv besitzt derzeit 172 Platten, die sich auf 48 deutsche, 5 französische, 4 italienische und 6 rätoromanische Aufnahmen verteilen.

Stück nach Wahl des Sprechers aufgenommen. Nur aus Proben letzterer Art setzt sich, um Eintönigkeit zu vermeiden, die vorliegende Sammlung zusammen. Wo der Sprecher nicht selbst Verfasser ist, sondern nur einen schriftsprachlich vorliegenden Text in die Mundart umsetzte, oder wo er ein bereits abgedrucktes, sei es von ihm oder einem andern Verfasser herrührendes Mundartstück wiedergab, wurde dies besonders bemerkt. Soweit möglich wurde die Transskription nach dem Verfahren von Mund zu Ohr vor dem Besprechen der Platte vorgenommen. Dies hat zunächst den Vorteil, dem Sprecher, der ja trotz der Möglichkeit, aus seinem Manuskript zu lesen, vor dem Apparat leicht befangen und unsicher wird, den Text unmittelbar vor der Aufnahme noch einmal ins Gedächtnis zu rufen; weiter aber erlaubt es dem Protokollisten, besonders wenn er nicht selbst den Apparat bedienen muß, während der eigentlichen Aufnahme sofort Abweichungen, Pausen, Wiederholungen in das Protokoll einzutragen. Diese Bemerkungen brauchen dann beim Abhören der Platte nach der Aufnahme nur ergänzt zu werden, wodurch das schädliche mehrmalige Abspielen der Aufnahmeplatte überflüssig wird.

Zur Protokollierung der deutschschweizerischen Texte bedient sich das Archiv der in den „Beiträgen zur Schweizerdeutschen Grammatik“ angewandten Lautschrift, welche aus nachstehender vom Herausgeber der Beiträge, Prof. A. Bachmann, seinerzeit zur Wegleitung angefertigten Tabelle ersichtlich ist.

Vokale.

Einfache Vokale.

a æ ɛ ẹ e ι i œ ɔ ọ o ụ u   œ̈ ɔ̈ ọ̈ ö ụ̈ ü

Reduziert *ə*, auch *a æ* usw. -- Vokalkürze wird nicht bezeichnet, Länge durch übergesetzten wagrechten Strich, zB. *ā*, *ɛ̄* usw.

Diphthonge.

Echte: *ai æi ɛi ei ιi ɔi ɔ̈i oi öi ụi ụ̈i ui üi*
au æu ɛu eu ɔu ou ụu ɔ̈ü öü
Langdiphthonge *āi ǣi ɛ̄i* usw.

Unechte: *ɛə eə iə ɔə oə uə ɔ̈ə öə üə*, bzw. *ɛa iæ uo* usw.
Langdiphthonge *ɛ̄ə ɔ̄ə* usw.
Reduzierte Diphthonge *ɛə iə üə* usw.

Nasalierung wird durch untergesetztes Häkchen bezeichnet, zB. *ą ę* usw.

Zweigipflige Betonung durch ˜ rechts über dem Sonanten der Silbe; zB. *sō˜*.

Triphthonge.

uəi üəi uəu üəü usw. Reduziert *uəi* usw.

Konsonanten.

Stimmlose.

Verschlußlaute: Lenes *b d g* (velar) *ǵ* (palatal),
Fortes *p t k* (velar) *ḱ* (palatal),
geminiert *pp tt kk* (velar) *ḱḱ* (palatal).
Aspiraten: *ph th kh* (velar) *ḱh* (palatal.
Affrikaten: *pf ts tš kx* (velar) *ḱχ* (palatal).
Reibelaute: *f s š x* (velar) *χ* (palatal), Fortes bzw. geminiert *ff ss šš xx* (velar) *χχ* (palatal).
Hauchlaut: *h*. Fester Vokaleinsatz (‚Knacklaut'): '.

Stimmhafte.

Liquiden: Lenes *r* (alveolar) *ʀ* (uvular) *l ł*,
Fortes bzw. geminiert *rr* (alveolar) *ʀʀ* (uvular) *ll łł*.
Nasale: Lenes *m n ŋ*, Fortes bzw. geminiert *mm nn ŋŋ*.
Halbvokale: *j w*.

Die außerdeutschen Texte, die in den Protokollen in andern Transskriptionssystemen (so die französischen in dem des Glossaire des patois de la Suisse romande, die italienischen in dem des Archivio glottologico) vorliegen, mußten aus technischen Gründen vom Verfasser in das oben genannte, zunächst mit Rücksicht auf die Lautverhältnisse der deutschen Mundarten geschaffene System umgesetzt werden. Dies machte eine Anzahl Erweiterungen bzw. Umwertungen desselben notwendig. Es bezeichnen in den romanischen Texten *b d g* die den stimmlosen *p t k* entsprechenden stimmhaften Laute, *v z ž* die stimmhaften Entsprechungen von *f s š*, dann *ḱ ǵ* palatale zwischen *tš* und *kj* bzw. *dž* und *gj* liegende Laute, *ł ñ* mouilliertes *l n*. Ferner gibt in den französischen Texten *ɥ* halbvokalisches *ü*, in den italienischen *ṣ ẓ* die zwischen *s* und *š* bzw. *z* und *ž* gelegenen Laute wieder. *æ* in den italienischen

und rätoromanischen Proben hat den Wert eines stark palatalen *a*-Lautes, der sich mit dem überoffenen *e* der alemannischen Mundarten nahezu deckt. ′ gibt den Wortton (doppelter Akzent in einem Wort schwebende Betonung) an.

Im Sinne leichterer Lesbarkeit wurde in den Transskriptionen die Worttrennung, also die Zerlegung in etymologische Einheiten, im Allgemeinen durchgeführt, immerhin mit gewissen notwendigen Einschränkungen. So wurde in den deutschen Texten bei totaler (nicht aber bei partieller) Assimilation von Wortauslaut und folgendem Anlaut nicht getrennt (Fälle wie *xunt(t)ə* kommt der, *faškrössər* fast größer, *hemmər* haben wir, aber *nüp maxxə* nichts machen, *en gantsə* ein ganzer, *wo p forpıšt* wo du fort bist). Auch die Satzzeichen wurden in der Transskription soweit angängig in Übereinstimmung mit der schriftsprachlichen Übertragung gesetzt, nur wurden dort Anführungszeichen weggelassen.

Dem Abdruck wurden im wesentlichen die Aufzeichnungen der Originalprotokolle zugrunde gelegt, da eine einheitliche Überarbeitung an Hand der Platten sich als Fehlerquelle kaum empfohlen hätte. Immerhin wurde in jenen Fällen, wo Umstände wie wechselnde Bezeichnung desselben etymologischen Wertes innerhalb eines Textes udgl. (vgl. dazu auch J. Seemüller, Deutsche Mundarten II 1/2) die Vermutung aufkommen ließen, daß der Transskriptor einen Laut nicht richtig erfaßt habe — was ja, sofern derselbe mit der betreffenden Mundart nicht vertraut ist, namentlich im Beginne der Aufzeichnung leicht der Fall sein wird —, Protokoll und Platte noch einmal verglichen; zahlreiche Hinweise verdanke ich hier wieder meinem lieben Lehrer und Freund Prof. A. Bachmann, mit dem ich die Korrekturen der alemannischen Texte eingehend besprechen konnte. Daß eine Mehrheit an der Abfassung der Protokolle beteiligter Personen gewisse Inkonsequenzen in der Bezeichnung feiner Lautunterschiede im Gefolge hat, liegt in der Natur der Sache.[1] Die relative Abstufung der Laute innerhalb eines Textes, einer Mundart, ja innerhalb sämtlicher von einem Transskriptor angefertigter Aufnahmen, darf als verläßlich wiedergegeben werden; dagegen sind, was das

[1] So zB. in der Bezeichnung der Geminata bei Verschlußlauten zwischen sonorem Konsonanten und Vokal sowie zwischen Sonorlaut und Reibelaut; vgl. Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik I § 22. III § 13. V § 13.

Verhältnis der Protokolle verschiedener Transskriptoren zu einander betrifft, gewisse Ungleichmäßigkeiten, die sich aus der bei verschiedenen Beobachtern verschiedenen absoluten Auffassung eines Lautes ergeben, kaum auszuschließen, insofern als der eine etwa in allen Fällen *a* schreibt, wo der andere bereits *ɑ* am Platze wähnt usw.

Die lautlichen Bemerkungen am Kopf der deutschen Texte beschränken sich im allgemeinen auf das; was bei der Aufnahme durch den Transskriptor über die Besonderheiten der Lautung vermerkt wurde. In einzelnen Fällen wurden diese Angaben allerdings nach neuerlicher Abhörung der Platte ergänzt.

Gewisse auf Rechnung der Befangenheit vor dem Apparat zu setzende mundartliche Entgleisungen der Versuchspersonen, die sich namentlich in schriftsprachlich gefärbten Satzfügungen (Demonstrativ in relativischem Gebrauch u. dgl.), nur selten und auch schwerer feststellbar auf lautlichem Gebiet fühlbar machen, wurden, wo mit Sicherheit nachzuweisen, als solche angemerkt.

Mit Worterklärungen unter dem Strich wurde nach Möglichkeit gespart. Die Gefahr, sich zu weit einzulassen, lag nahe. In dieser Erwägung wurde auch im allgemeinen von Verweisungen auf die einschlägigen Artikel des Schweizerischen Idiotikons abgesehen, obwohl oder eben weil der Wunsch, solche Verweisungen anzubringen, sich bei jeder Zeile aufdrängte; denn da die Übertragung möglichst genau beim Wort zu bleiben und breitere Darstellung mit Rücksicht auf den Zweck zu vermeiden hatte, war der volle Bedeutungsinhalt eines Mundartausdruckes in manchen Fällen kaum wiederzugeben. Ein einmaliger nachdrücklicher dankbarer Hinweis auf das große schweizerische Mundartwerk sei daher an dieser Stelle gestattet.[1] Auch die Wortstellung hatte in der Übertragung möglichst dem Mundarttext zu folgen; im Hinblick darauf mögen Unebenheiten entschuldigt werden.

Was die Gruppierung der alemannischen Texte, zumal die Scheidung in eine nördliche und eine südliche Gruppe betrifft, so ist über die hiefür maßgebenden Gesichtspunkte (in erster Linie

[1] Für freundliche Auskünfte schulde ich nachfolgenden Herren, meist Korrespondenten des Idiotikons, Dank: Lehrer R. Häni, Kölliken; Schriftsteller M. Lienert, Zürich; Lehrer H. Meuli, Nufenen; Prof. J. Reinhart, Solothurn; Prof. Dr. K. Schmid, Zürich; Lehrer C. Schnyder, Thusis.

das Verhalten von *ī ū ǖ* im Hiatus) die für die innere Gliederung der Mundart grundlegende Übersicht A. Bachmanns im Geographischen Lexikon der Schweiz V 74 ff. (neuerdings auch K. Bohnenberger, Die Mundart der Deutschen Walliser im Heimattal und in den Außenorten S. 48) zu vergleichen. Innerhalb jeder der beiden Gruppen sind die Orte im wesentlichen (die Berner Oberländer Aufnahmen sind unmittelbar hintereinander gebracht) in ost-westlicher Richtung angeordnet. Dabei ging das Streben dahin, eine möglichst große Anzahl geographisch auseinanderliegender Punkte durch Proben zu belegen, um so ein annäherndes Bild von der reichen innern Entwicklung der Mundart zu geben. Immerhin wurden die Mundarten Graubündens und des Berner Oberlandes etwas reichlicher bedacht, was sich einerseits durch die sehr interessanten sprachlichen Verhältnisse, anderseits dadurch rechtfertigt, daß dieselben durch besonders gelungene, von Prof. A. Bachmann vorbereitete und zumeist auch transskribierte Aufnahmen aus den Jahren 1910 und 1911 vertreten sind.

Mit der Aufnahme französischer Mundarten wurde erst Ende vorigen Jahres, und zwar nach eingehender Vorbereitung durch die Herren Professoren L. Gauchat[1] und J. Jeanjaquet[1] im Kanton Neuenburg begonnen, wo die in vollster Zersetzung begriffene Mundart nur mehr von wenigen alten Leuten gesprochen wird und daher besondre Eile not tut. Es ergibt sich aus dieser Sachlage, daß die die französische Schweiz vertretenden Proben vielleicht qualitativ nicht auf jener Höhe stehen, wie sie etwa bei Aufnahmen in den Kantonen Freiburg und Wallis zu erwarten gewesen wären. Immerhin bieten jene Platten als voraussichtlich in Bälde letzte redende Zeugen einer Mundart erhöhtes Interesse.

Auch an die Aufnahmen im italienischen Sprachgebiet wurde erst im Dezember 1913 herangetreten, nachdem Herr Professor C. Salvioni[1] in Mailand sich zur Auswahl und Vorbereitung der Versuchspersonen und zur Protokollierung freundlichst zur Verfügung gestellt hatte. Es ließen sich Proben von vier verschiedenen Punkten des Kantons Tessin geben.

[1] Den genannten Herren sowie Herrn Dr. Jud in Zürich bin ich für gütige Durchsicht der Korrekturen der romanischen Texte zu herzlichem Dank verpflichtet.

Die rätoromanischen Mundarten sind durch je einen Unter- und Oberengadiner Text und durch zwei Oberländer Texte (Dalin bei Präz im sottoselvischen, Pitasch im surselvischen Gebiet) vertreten. Das Zustandekommen der Aufnahmen ist den Herren Dr. R. v. Planta und Privatdozenten Dr. J. Jud in Zürich zu danken.

Der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien sei für das freundliche Entgegenkommen, das sie uns durch die Aufnahme dieser Sammlung in die Sitzungsberichte erwiesen hat, verbindlichster Dank ausgesprochen.

Küsnacht (Zürich), im März 1914.

O. Gröger.

Alemannische Texte.

Nördliche Mundarten.

I.

Mundart von Wald (Bezirk Vorderland, Kanton Appenzell).

Sprecher: Dr. Jakob Vetsch, Redaktor am Schweizerischen Idiotikon.
Transskriptor: Derselbe.

Vgl. J. Vetsch, Die Laute der Appenzeller Mundarten (Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik I).

Platte 29 (1245).[1]

[2]*i šwendı, ə štɔnd hendər appə-tsɛll, išt əmɔ̄l ə bork ksē, ɔnt tə fokt išt alpɔp fɔ sinn torn anı kxɔkxət. əm buəb hɛp fill mösə dɛi dörı i p pērk kı šɔttə holə. ə hɛt sibə kšwöštərtı kxā ɔnd iškad ə brɔ̈kxlı wīp fɔ də bork təhēm ksē. də fattə hɛt tɛi pmalən ɔmp paxxə. wo də buəb ɔuw widər əmɔ̄l bı də bork fɔbī hɛd welə, hɛd ə də fokfrɔ̄gət, wa də fattər ɔmp muəttə tɔ̈üwıd. də buəb hɛk ksǣd: də fattə baxt ēkkɛssəs prōd ɔmp muəttə maxpös off pös. də fokt išt nüt tross xɔ̨̄, ɔnt tō hɛd əm də buəp ts merkxə kkē, ass tə fattə s mēl,*

In Schwende, eine Stunde hinter Appenzell, ist einmal eine Burg gewesen, und der Vogt hat sich öfter vor seinen Turm hingesetzt. Ein Knabe hat viel dort vorbei müssen in die Berge, um Molken zu holen. Er hat sieben Geschwister gehabt und ist nur ein Stückchen weit von der Burg daheim gewesen. Der Vater hat dort gemahlen und gebacken. Wie der Knabe auch wieder einmal bei der Burg hat vorbei wollen, hat ihn der Vogt gefragt, was der Vater und die Mutter täten.[1] Der Knabe hat gesagt: „Der Vater bäckt ‚ehegegessenes‘[2] Brot und die Mutter setzt Schadhaftes auf Schadhaftes.“ Der Vogt ‚ist nicht draus gekommen‘,[3] und da hat ihm der Knabe zu verstehn gegeben,

[1] eigentlich Konj. Präs. [2] vor der Bezahlung gegessenes. [3] ist aus den Worten nicht klug geworden.

---

[1] Die an erster Stelle stehende Zahl bezieht sich auf die Plattennummer des Zürcher, die an zweiter auf diejenige des Wiener Archivs, welch letztere natürlich nur angegeben werden konnte, insoweit die Dauerplatte bereits im Wiener Archiv liegt.

[2] Ähnlich Schwizer-Dütsch IV 2, 18.

wonnə fəbaxxι, nüt tsalt hεij ɔmp muəttə blεts in ə fəšrẹntsts pikxlι hǣss püətsι. də fokt hεt tō welə wessə, wɔrɔm sι das tɔ̄üwιd. dō hεt tɔ buəp ksǣd: εbə wil t ū̃s als kεld nēšt. dō hεd əm də fokträüt, ə wel əm t hɔ̄nd ārǣtsə. də fattə hεd əm buəp tō ākkē, ə söl ən andəš mɔ̄l tą̄sən ɔndəšöbəšι trǣgə ɔnd ə xats trē tuə. wo də buəb ɔdenəwεk tə bork tsuə gɔ̄d, faɒt tə fokt widər ā mett əm: no, du witsnasə, sεlə, xašp mər sœgə wεdəš: hεnt t œgəštə mē wīss odə mē šwarts fεdərə? mē šwarts. wɔrɔm denn? will halt tū̃fl mē met tə tswiɒherə tšaffιd hεnd as t eɒl. dō lɔ̄t tə fokt hɔ̄nd āb, ɔnt tɔ buəb lɔ̄k xats usə, ont tō sεnt hɔ̄nd halt erə nɔi. də buəb išt wœdlι is holts abι kšpruɒɒə ɔnd hεt šūlι mɔ̄gə laxxə; abə də fokt išt əm mett əmə špiəss nɔi ɔnd hεd ə tstōk kštɔxxə. dō hεd abə də fattə fɔm buəbə p pūrə tsεmmə-krüəft, ɔnt sι hεmp porg ātsɔ̄nt ɔnt tə fokp fətrebə.

daß der Vater das Mehl, das er verbacke, nicht gezahlt habe und die Mutter Flicklappen in ein zerrissenes Kleidungsstück flicke. Der Vogt hat da wissen wollen, warum sie das täten.[1] Da hat der Knabe gesagt: „Eben weil du uns alles Geld nimmst.“ Da hat ihm der Vogt gedroht, er wolle die Hunde auf ihn hetzen. Der Vater hat den Knaben da angewiesen, er solle ein anderes Mal die ‚Tanse‘[2] verkehrt tragen und eine Katze drein tun. Wie der Knabe auf diese Weise der Burg zugeht, fängt der Vogt wieder an mit ihm: „Nun, du Naseweis, heraus mit der Sprache, kannst du mir sagen, wies steht:[3] haben die Elstern mehr weiße oder mehr schwarze Federn?“ „Mehr schwarze.“ „Warum denn?“ „Weil halt die Teufel mehr mit den Zwingherrn zu schaffen haben als die Engel.“ Da läßt der Vogt die Hunde los, und der Knabe läßt die Katze heraus, und da sind die Hunde halt ihr nach. Der Knabe ist schnell in den Wald hinunter gelaufen und hat furchtbar lachen mögen; aber der Vogt ist ihm mit einem Spieß nach und hat ihn tot gestochen. Da hat aber der Vater des Knaben die Bauern zusammengerufen, und sie haben die Burg angezündet und den Vogt vertrieben.

[1] eigentlich Konj. Präs. [2] am Rücken getragenes Milchgefäß. [3] eigentlich: welches von beiden (trifft zu).

II.

Mundart von Kirchberg (Bez. Alttoggenburg, Kt. St. Gallen).

Sprecher: Dr. Wilhelm Wiget.
Transskription: Derselbe.

Platte 18 (1234).

s sιnt šɔ faštswœhunnərpfüftsk jɔ̄r, hεt to əmɔ̄l əm frɔmmə pfarər

Es sind schon fast zweihundertfünfzig Jahre, da hat einmal ein frommer

ι üsərɔ xιrəxə übər pedüttig fom hæləgə xrüts predəgət. wεrə-tεm das ər predəgət hεt, ιšt ə höltsiks xrüts, wo əm altɔ̄r fɔrnə khaɒɒət išt, um kxιrxən umə kflɔgə un wιdər as glīx ɔ̄rtsrukxɔ̄. də pfarər un nɔ fιl lüt hεnts nöksεə, abər əɒ gantsə hūffə hεɒk xɔ̈nə tsuəluəgə. sit tō gɔ̄ppən iəts uf xιl-pεrg uə gɔ xrütsə. fιl xraɒkni gɔ̈ɒkɔ bεttə un wεrə ksunn. ts tiətšwil ιšt ən ālts frɔ̈üli ksī; diə hεt halt asə klιtsuxkxā, un ūsksεə hεt sι wiə nə kštɔ̄rbni. mə hεtt ərə nu s tōttəfrɔ̈üli ksǣt. si hεt sι fašt nümə xɔ̈nə ferɔdlə uɒklīx hεt sι nɔ wölən uf xιlpεrg usə gɔ s hælik xrüts ābεttə. də mā hεt sι nüd wölə gɔ̄ lɔ̄. uf s mɔ̄l hεts əɒ xlapf kε̄ ιnnərən ιnə, das tə mā uɒkxιmpfəršrɔkkə sιnn. do hεt sι gants kuək xɔ̈nən usəlɔuffə unn ιsš ksunn wɔ̄rdə. bim ǣx ιšš wɔ̄r! dər ap fɔ saɒkkalə hεts unnər-sιəxxə lɔ un hεt tō ksεə, dass wɔ̄r ιšt. tōdwɔ̄rni xιn hεp mər ɔu ιs xrüts fürə prɔ̄xt. dεn hεnts ι par tægə druff rōpakkən übərxɔ̄ wiə nə lεptiks, das məs nɔ hεk xɔ̈nə tɔuffə. s ιšt nu bι dεnə xιnnə fɔ̄rxɔ, wo də fattər ump muəttər rεxp frɔm ksi sιnn. drum gɔ̄ppən iəts āl jɔ̄r am hælik xrüts tag umm.

Pfarrer in unserer Kirche über die Bedeutung vom heiligen Kreuz gepredigt. Währenddem er gepredigt hat, ist ein hölzernes Kreuz, das am Altar vorne gehangen ist, um die Kirche herum geflogen und wieder an den gleichen Ort zurückgekommen. Der Pfarrer und noch viele Leute haben es nicht gesehen; aber ein ganzer Haufen hat[1] zuschauen können. Seitdem geht man jetzt nach Kirchberg hinauf wallfahrten. Viele Kranke gehen, um zu beten, und werden gesund. In Dietswil[2] ist eine alte Frau gewesen; die hat halt so sehr die Gliedsucht gehabt, und ausgesehen hat sie wie eine Gestorbene. Man hat sie nur die Totenfrau genannt. Sie hat sich fast nicht mehr rühren können, und doch hat sie noch nach Kirchberg hinaus wollen, um das heilige Kreuz anzubeten. Der Mann hat sie nicht gehen lassen wollen. Auf einmal hat es einen Knall gegeben in ihr drinnen, daß der Mann und die Kinder erschrocken sind. Da hat sie ganz gut hingehen können und ist gesund geworden. Beim Eid ist es wahr! Der Abt von Sankt Gallen hat es untersuchen lassen und hat da gesehen, daß es wahr ist. Totgeborne Kinder hat man auch zum Kreuz hin gebracht. Dann haben sie in ein paar Tagen darauf rote Backen bekommen wie ein Lebendiges, daß man sie noch hat taufen können. Es ist nur bei den Kindern vorgekommen, wo der Vater und die Mutter recht fromm gewesen sind. Drum geht man jetzt alle Jahre am Heiligkreuztag in Prozession.

[1] eigentlich: haben. [2] Ortschaft in der Gemeinde Kirchberg.

III.

Mundart von Neuwilen (Bezirk Kreuzlingen, Kanton Thurgau).

Sprecher: Albert Eß, Landwirt.
Transskriptor: Dr. W. Wiget.

Platte 74.

grüətsi, muəttər! grüətsi, ō wiə xīxištū! jɔ, i gloup šo, mər send halk khaglət. hɛšp mɔštobə? mi tȫršts. mann, iəts kets xriəg! am bommərwɛijər obə haŋkɛbəlšūsər štrītt ākfaŋŋə. si hand üs öbərnɛmə nɔ̄krüəft, ond wonnə də kxarli nɔ̄kšpruŋŋən išt, hɛtt əm də bronəmɛištər ən štā əs pā hɛrəkwɔrffə, dan ər gad omkhɛit išt; omp prüələt hɛtt ər! ond iəts lept ər nɔ? jɔ, jɔ, abər iəts šlagəb mər xraxx; mər hantšo apmaxt uf əm wɛ̄g. gemmər ə štuk prōt, so xani tso dən andərə. mər samləd üs im šuəlhus onə. ēr seŋklix o buəbə! wa maxxəd ēr al för tumhɛittə! er gend ned nɔ̄, bis nɔ̄ mɔll ann halbə tōd išt. s wört widər öppis kšīts usə xo, wiə all suntig. no, so gaŋŋ; abər geb axt tsom hǣs! dɔ̄ xamə nümp maxxə, s send halp puəbə; s iššo fɔr tswantsk jɔ̄rən əsō ksī. luəg, iəts xunttə jɔkkəl! hɛš tɔ̄rffə gō? wa hɛšp mitnō? dɔ̄ im sakk inə han i t šlɔ̄üdərə; du wāšt jɔ, i xumm ɔ̄rdləx wīt. ontū? luəg o, dɛ hɛtt ən āltə sābəl! woher hɛštɛ? da išt əm grosfattər sinn, də glīx, wommər əmōl amə sontig kha hand tsom rɔ̄übəris

„Grüß Gott, Mutter!" „Grüß Gott, o wie keuchst du!" „Ja, ich glaub's schon, wir sind halt herumgetollt. Hast du Most droben? Mich dürstet. Denke dir, jetzt gibt's Krieg! Am Bommerweiher oben haben die Geboltshauser[1] Streit angefangen. Sie haben uns Übernamen nachgerufen, und wie ihnen der Karli nachgelaufen ist, hat ihm der Brunnenmeister einen Stein ans Bein geworfen, daß er gleich umgefallen ist; und gebrüllt hat er!" „Und jetzt lebt er noch?" „Ja, ja, aber jetzt schlagen wir Krach; wir haben es schon abgemacht auf dem Weg. Gib mir ein Stück Brot, so kann ich zu den andern. Wir sammeln uns im Schulhaus unten." „Ihr seid doch auch Buben! Was macht ihr immer für Dummheiten! Ihr gebt nicht nach, bis noch einmal einer halbtot ist. Es wird wieder etwas Gescheites herauskommen, wie alle Sonntage. Nun, so geh, aber gib acht auf das Gewand! Da kann man nichts machen, es sind halt Buben; es ist schon vor zwanzig Jahren so gewesen." „Schau, jetzt kommt der Jakob! Hast du gehn dürfen? Was hast du mitgenommen?" „Da im Sack drin habe ich die Schleuder; du weißt ja, ich komme [damit] tüchtig weit. Und du? Schau doch, der hat einen alten Säbel! Woher hast du den?" „Das ist dem Großvater seiner, der gleiche, den wir einmal an einem Sonntag gehabt haben

[1] Geboltshausen, Ortschaft in der Nähe von Neuwilen.

ond landegəris maxxə. er išt tswōr rəštig; abər ər fitsklīx. mər wend denə xeibə gebəlšūsər fröššə šo tseigə;[1] *diə rüəffəd üs den nümə hümpələštök nō! luəg, dɔ onə iš šo ən gantsə hūffə binənand; s trūbəwürts mikkəl het sin fānə mipprōxt; de muə den fərūss. s pānwærttərs ērnšt hett ən lanŋə štekkə; da söt alweg ən špiəss si. dök xontə xlī guštəli nɔ mittəmə benŋəl, wo faškrössər išt als*[2] *ēr. de wörət si o förttə! ištə xlī rössliwürt o dəbī? jɔ, luəg nō, döt štōtt ər; er hett ən sābəl, er ištər āfüərər. lɔs o, wiə si lærməd! dɔ špriŋŋəkebəlšūsər šo fort, wen si s no hōrəkxō. xom, mər jōləd əmɔll: hō!*

zum Räuber und Landjäger spielen. Er ist zwar rostig; aber er haut trotzdem. Wir wollen [es] diesen verdammten Geboltshauser Fröschen schon zeigen; die rufen uns dann nicht mehr Himbeerstöcke nach! Schau, da unten ist schon ein ganzer Haufen beieinander; des Traubenwirts Emil hat seine Fahne mitgebracht; der muß dann voraus. Des Bahnwärters Ernst hat einen langen Stecken; das soll gewiß ein Spieß sein. Dort kommt der kleine Gustav noch mit einem Knüttel, der fast größer ist als er. Den werden sie aber fürchten! Ist der kleine Rößliwirt auch dabei?" „Ja, schau nur, dort steht er; er hat einen Säbel; er ist der Anführer. Horch doch, wie sie lärmen! Da laufen die Geboltshauser schon fort, wenn sie sie nur kommen hören. Komm, wir rufen einmal: Ho!"

Platte 75.

sō, xontšt əfaŋŋə; i ha pmānt, du xemiškær ned! hešt nümp mitnō tsom xriəgə? wowoll, sexštō, t šlöüdərə han i im sak; ən beŋŋəl hett i kxan törffə mitnē; wens p muəttər kseə het, het si kšimpft. sō, iəts wemmər abər maxxə, da mər forkxoməd! he dō, maxxəd i ə weŋŋ i t ōrnig, ə weŋŋ i t rēijə, ts fiərə! dō sind jɔ fūf; gaŋ du hendərə, heiəri, du bišš xlinnər als[2] *dər ērnšt; s würklīx sī, wo t štōšt. hek kxann ə mundharmonī dō? no, den siŋŋəb mər halt ə liəd! alweg: last*[2] *hōrən*[2]*. also i tsell uf drū, ond den*

„So, kommst du endlich; ich habe gemeint, du kommest gar nicht! Hast du nichts mitgenommen zum Kriegen?" „Doch, doch, siehst du da, die Schleuder habe ich im Sack; Knüttel hätte ich keinen mitnehmen dürfen; wenn's die Mutter gesehen hätte, hätte sie geschimpft. So, jetzt wollen wir aber machen, daß wir fortkommen!" „He da, macht euch ein wenig in die Ordnung, ein wenig in die Reihen, zu vieren! Da sind ja fünf; geh du nach hinten, Heinrich, du bist kleiner als der Ernst; es wird gleich sein, wo du stehst. Hat keiner eine Mundharmonika da? Nun, dann singen wir halt ein Lied!" „Gewiß: ‚Laßt hören'."[1] „Also ich zähle auf drei,

[1] statt zu erwartendem *tsāgə*.

[2] schriftsprachlich.

[1] Beginn eines bekannten Volksliedes.

faɒɒəb mər ā. ās, tswā, drū. last hōrən ɔus āltər tseit.[1] — *rixtig hešt ən drεiaɒɒəl inn hɔsən inə. wo send ər widər omәkštriәlәt? han is neksāt, s xεm əsō usə! ēr seɒkxœrli! mər send halt im xriәksī; mər hantšlaxt im šwadər-lō ufkfüәrt. hešt is khōrp forko? jɔ frīli; s išt ə nets kragōl ksi. jɔ hœ, ksuɒɒə hemmər*[2]*: last hōrən ɔus āltər tseit, ont ten semmər gegәm milәxpœxxli usə als öbər eks dor t œkkər ont wesə dorə bis onən a šwadәrlō. də xlī rössliwürt ištər āfüәrər ksi; er hett ən sābəl kha. jœ wā, derə saxxə maxxəd ər amә sontig* [von *derə* ab zweimal]! *jœ ontū, wa heštū bī dər khā? i ha dɔx nüɒksεә wo p forppišt. lɔs iәts no, wiәs kaɒɒən išt. do semmər also tsus xüәffәrs wes usə ond hand üs obən am rā ufkštelt, wāš, töt obən am milәx-pœxxli, wo mə letštə wentər apkholtsәt het. dō hammər ə guәtti štelikhā. weɒ kebәlšūsәr hettәd welә də rā ūf, hettәb mərs den šo widәr obәnabә kšikt. ondәr-dessә sent s xüәffәrs jɔkkәl ont s uәlәrәxən ērnšt də rā āb laɒsam gegə gebәlšūsәn inə go luәgə, wa diә froššə maxxəd.*

„und dann fangen wir an. Eins, zwei, drei. Laßt hören aus alter Zeit." — „Richtig hast du einen dreieckigen Riß in den Hosen drin. Wo seid ihr wieder herumgestrichen? Habe ich nicht gesagt, es komme so heraus! Ihr seid Kerle!" „Wir sind halt im Krieg gewesen; wir haben die Schlacht im Schwaderloh[1] aufgeführt. Hast du uns fortgehen gehört?" „Ja freilich; es ist ein netter Krakeel gewesen." „Nun ja, gesungen haben wir: „Laßt hören aus alter Zeit", und dann sind wir gegen das Milchbächlein hinaus immer quer durch die Äcker und Wiesen durch bis unten an Schwaderloh. Der kleine Rößliwirt ist der Anführer gewesen; er hat einen Säbel gehabt." „Ja was, solche Sachen macht ihr an einem Sonntag! Ja und du, was hast du bei dir gehabt? Ich habe doch nichts gesehen, wie du fort bist." „Höre jetzt nur, wie's gegangen ist. Da sind wir also zu des Küfers Wiese hinaus und haben uns oben am Rain aufgestellt, weißt du, dort oben am Milchbächli, wo man letzten Winter abgeholzt hat. Da haben wir eine gute Stellung gehabt. Wenn die Geboltshauser den Rain herauf gewollt hätten, hätten wir sie dann schon wieder hinuntergeschickt. Unterdessen sind des Küfers Jakob und des Ulrichs Ernst den Rain hinab, langsam gegen Geboltshausen hinein, um zu schauen, was die Frösche machen.

Platte 76.

abər diə send alweg nāmən innərə štobən inə khokkət. si hand əmōl o nüɒkōrpis dər ērnšt ən štā

Aber die sind offenbar irgendwo in einer Stube gehockt. Sie haben halt wenigstens nichts gehört, bis der Ernst

[1] von *last* an gesungen, schriftsprachlich. [2] statt zu erwartendem *hammər*.

[1] Ort im Bezirk Kreuzlingen, wo 1499 ein österreichisches Heer von den Eidgenossen geschlagen wurde.

us pronəmeištərs šûrtōr anə kwərffə het. denn išt ər abər forkhaglət hendər əm pöššə hendərə. diə gebəlšūsər sentō usəxō, öppə fiər fūf, ond hand al ksuəxt, bis mər ākfaɒɒə hand jōlən oɒk xrǣjə, wāšt, əso wiə di āltən eikkənossən aməl. mann, tā hettiš sölə hōrə; dā hett andərš kxettə. den sent si inə ond üsəri tswē send widər oməxō, omb mər hant šo welən ali tsemə də rā āb ond is tōrff inə. do sent si widər usəxō, abər nümən əlā; s pronəmeištərs xnext išp mitt ənə xō ont s meijərs emil, ontə hond hant si o mippr̄ɔxt. de het tō umpɔlə ond hett āl welən uf üs lōs, wommər əso klǣrmət hand. abər iəts sentiə heldə nekxō, wo si diə šār kseə hand. am bommərweijər obə hant si aləwil prallət ompmānt, wa si seijəd. si hettəd no sölə xō, diə hettəd uf də grend öbərxō! o šwæts o ned əso wüəšt! wǣr kšīdər, ər tǣttəd ɔ̄rdləx mittənand; er seɒkxan drek brēfər als[1] di ānə. jɔ, abər da mɔ̄l hant sī ākfaɒɒə khā, ontō sent si ondər s meijərs berəbomm anəkštandə, wāš, töt tə grōss gontətšūsər bi də šūr, ond hand ākfaɒɒən öbərnemə rüəffə, mər seijid nüntigi hümpələštök. do han i teɒkt: wārttəd nō, ər mond əmɔll ə hümpələ hā, ond ha ən štā parāpmaxt i t šlɔ̄üdərən inə.

[1] schriftsprachlich.

einen Stein an des Brunnenmeisters Scheunentor geworfen hat. Dann ist er aber fortgesprungen hinter einen Busch. Die Geboltshauser sind daraut herausgekommen, etwa vier fünf, und haben immer gesucht, bis wir angefangen haben zu schreien und zu krähen, weißt du, so wie die alten Eidgenossen einstmals. Glaub mir, das hättest du hören sollen; das hat anders getönt. Dann sind sie hinein, und unsere zwei sind wieder zurückgekommen, und wir haben schon alle zusammen den Rain hinab und ins Dorf hinein wollen. Da sind sie wieder herausgekommen, aber nicht mehr allein; des Brunnenmeisters Knecht ist mit ihnen gekommen und des Meiers Emil, und den Hund haben sie auch mitgebracht. Der hat [wild] getan und gebellt und hat immer auf uns los wollen, wie wir so gelärmt haben. Aber jetzt sind die Helden nicht gekommen, wie sie die Schar gesehen haben. Am Bommerweiher oben haben sie immer geprahlt und gemeint, was sie seien. Sie hätten nur kommen sollen, die hätten ‚auf den Kopf bekommen‘[1]." „Aber schwätze doch nicht so häßlich! Es wäre gescheiter, ihr wäret verträglich miteinander, ihr seid keinen Dreck braver als die andern.[2]" „Ja, aber das Mal haben sie angefangen gehabt, und da haben sie sich unter des Meiers Birnbaum gestellt, weißt du, dort der große Guntershauser[3] bei der Scheuer, und haben angefangen Übernamen zu rufen, wir seien nichtsnutzige Himbeerstöcke. Da habe ich gedacht: „Wartet nur, ihr sollt einmal eine Himbeere haben", und habe einen Stein parat gemacht in die Schleuder hinein. Siehst du da, die

[1] Hiebe bekommen. [2] eigentlich: die einen. [3] eine nach dem Ort Guntershausen im Thurgau benannte Mostbirnensorte.

sexštō̜, diə han i mitnō, ha si kšwǣit, ontə stā flū̃kkants öbər-dorə, də berəbomm āb. mann, tiə send uf t sittə khaglət! dō hešt öppis kšīts ākštelt; het jɔ xɔ̄nən an tōt si! mann, pment nɔ mɔll so öppis maxšt! jɔ denə hets nümpmaxt, omp mēr sentō dorhā, wommər ksɛə hant, tas nünt išt.

habe ich mitgenommen, habe sie geschwungen, und der Stein fliegt ganz drüberhin, über den Birnbaum hinunter. Du, die sind auf die Seite gefahren!" „Da hast du etwas Gescheites angestellt; es hätte ja einer tot sein können! Warte, wenn du noch einmal so etwas machst!" „Ja denen hat es nichts gemacht, und wir sind da heimwärts, wie wir gesehen haben, daß es nichts ist."

IV.

Mundart von Stammheim (Bezirk Andelfingen, Kanton Zürich).

Sprecher: August Langhardt, Landwirt.
Transskriptor: cand. phil. Alfred Farner.

Platte 22 (1238).

wɔrəm biš keštər ts ɔ̄bəd nid is xrū̃ts uə xɔ? mann, da iš xɛibə luštik kaŋŋə. ššturtsərs hans hɛt widər əmɔll kxuə apklɔ; də šnīdər irgəli untə mixxəli untsattlərōtə wɛbər sind ɔu dɛi ksi; dō xunt s wɛkxnɛxtə hansjɔkxəb nɔ. wāšš tə hans hɛt letšti bɛm pūrəbēttər tsimərma ussə müəsən öppis maxxən a dər taxštrētsə, untō hɛt tə tsimərma də sɛp takkad ə meksətə kha. uf diə axti, hɛt tə meksər nɛgəli ksāt, müəi als parāt si. iəts wo s əfaŋŋə nɔ̄ də nū̃nə ksi išt, hɛt tə tsimərma ā-kfaŋŋən úfpigɛrə und lɛštərə: da würp mər ə nɛtti meksətən apsetsə; i ha iəts əfaŋŋən əŋ gantsə xarə fol štökx fərbrɛnt, unts wassər lɛttərət šɔ laŋŋ [verbessert bāld] ɔ štund übər də sēxtofən abə wɛk somənə rats, somən āfēltigə. dō

Warum bist du gestern Abend nicht ins Kreuz hinaufgekommen? Glaube mir, da ist es verdammt lustig zugegangen. Sturzers Hans hat wieder einmal ‚die Kuh losgebunden'[1]; der Schneider Georg und der Michel und des Sattlerroten Weber sind auch dort gewesen; da kommt des Wegknechten Hansjakob noch. Weißt du, der Hans hat letzthin beim Bauernpeter Zimmermann draußen etwas machen müssen an der Dachrinne, und da hat der Zimmermann an jenem Tag gerade ein Schweinschlachten gehabt. Auf acht [Uhr], hat der Metzger Nägeli gesagt, müsse alles parat sein. Jetzt wie es nun schon nach neun gewesen ist, hat der Zimmermann angefangen aufzubegehren und zu schimpfen: „Das wird mir ein nettes Schlachten absetzen; ich habe jetzt nachgerade einen ganzen Karren voll Holzblöcke verbrannt, und das Wasser tropft schon bald eine Stunde über den Waschofen hinunter wegen so einer ‚Ratte'[2],

[1] Possen getrieben. [2] Scheltwort, etwa Kerl.

āsmɔls xunt ər dɔrther, də meksər mit sim likxrattə, öppə[1] am tsɛni. də tsimərma hett ən nit šlext ā-kšnūtst. dō hets abər hantli müəsə gɔ. nɔ̄ənand hep mə da sūli kholt im štall hinnə und hets wellə bɔdigə. dō fərīst ənə də štrikx, und uf und dəfɔ übər kxrukkērttə[1] und übər də bax durə[1] und übər p māntələn iə bis tsɔm pɔškxnɛxtli abə. dō wo s widər xɔ sind mitt-əm sūli, išš əs natūrli gants fər-galštərəksi und hekxrɛit we tswē obərtaxtilimɔ̄üdər. dō išt natūrli ənand nɔ̄ ən hūffə ximpinənaɒksi und hend ən xɛibə špekxtākxəl fərffüərt und ə kragōl. dō sāt tə tsimərma i sīnər töübi tsɔr frɔu [verbessert *pardɔɒ, tsɔm meksər*]: *hɔu dɔx der sū əmɔll ās uf də grind, suss xɛtsərət si mit samt əm tsübərli nɔnəmɔll də prāttəweg uf. əm tsimərma sī frɔu het tem diɒ nümmə leɒɒər xɔ̄nə tsuəluəgə und išp fɔr aɒšt inn aptritt iə krent štatt xɔ s pluət rüərə. dō rüəft er denn: i will šɔ maxxə, das si usə xunt; mə lērt iəts nɔ ə šapfə foll wassər dur s brifēt-hērts durə, si würtenn*

so einer einfältigen.“ Da plötzlich kommt er daher, der Metzger mit seinem Deckelkorb, etwa um zehn. Der Zimmermann hat ihn nicht übel angefahren. Da hat es aber flink gehen müssen. Sofort hat man das Schwein geholt im Stall hinten und hat es zu Boden werfen wollen. Da zerreißt ihnen der Strick, und auf und davon über die Krautgärten und durch den Bach und über die ‚Gemeindeteile‘[1] hinein bis zum Postknechtlein hinab. Wie sie dann zurückgekommen sind mit dem Schwein, ist es natürlich ganz verschreckt gewesen und hat gekräht wie zwei Dachbodenkater. Da ist natürlich immer ein Haufen Kinder bei einander gewesen und hat[2] einen verdammten Spektakel vollführt und einen Krakeel. Da sagt der Zimmermann in seinem Ärger zur Frau [pardon, zum Metzger]: „Hau doch dem Schwein einmal eins auf den Kopf, sonst rennt es mitsamt dem Zuber noch einmal den ‚Breitenweg‘ hinauf!“ Dem Zimmermann seine Frau hat der Sache nicht mehr länger zusehen können und ist vor Angst in den Abtritt hinein gerannt statt das Blut rühren zu kommen. Da ruft er dann: „Ich will schon machen, daß sie heraus kommt; man leert jetzt nur ein Schaff voll Wasser durch das ‚Abtrittherz‘[3], sie wird dann

Platte 23 (1239).

...[2] s hindər wol lupfə. dō hep mə tsērt uɒklupft uɒkšabət a dem sūli umə we fərukxt, untō, wo s əs wemp fɔm šragə[1] an rexxə herə-

... den Hintern wohl heben.“ Da hat man an dem Schwein herumgezerrt und -gehoben und -geschabt wie verrückt, und da, wie sie es vom Schragen an den Rechen hinhängen wollen, ist dann

[1] statt häufigerem *öppən, kxrukkērtən, durən, šragən.* [2] Schluß von Platte 22 von *mə* an wiederholt.

[1] in Parzellen abgeteiltes Stück Gemeindeland. [2] eigentlich: haben. [3] herzförmiger Ausschnitt in der Wand des Abtrittes.

hɛɒkxə, ištɛn də meksər nɔ tnɛpft, und lɔ̄nt sũli nɔ am bɔdən abə khɛiə. dō ištə lērmə nɔnəmɔll lōskaɒɒə. ēršt wo pluətwüršt əfaɒɒə[1] *uf əm tišš ksi sind, išš əs nɔ̄əwɛrtər əxlɛi kmüətlixər wɔ̄rdə.*

hɛšt ɔu šɔ khɔ̄rt, wa də gīršpɛrgər ruədi letšti ākštelt hɛt? wāštɛi im höfli unnə. ər hɛt šints müəsən əxlɛi mɔšt ablɔ, untə šnɛitər fɛrdi hɛtt əm ɔu khɔlffə. dɛɒ gīts jɔ alimɔll hɛpf. sī ālti hɛt tɛnn übərobə hɛrdöpfəl ksɔttə für t sɔ̄üə. dō rüəft ər dɛn dər muəttər, wonər ɔu müəi t hɛpf anəlērə. uf di xlīnə hɛrdöpfəl uə, hɛt si pmaxt. si hɛt natũrli pmānt uf ti ksɔttnə. də ruədi nimtiə geltə[1] *und lērt si im xɛr unnə uf tə hũffə xlī hɛrdöpfəl uə, hɛtt abər glī pmerkxt, tas lɛts išt, dɛ grasaff, unt nimtō də xāršt und hɛt tɛ hũffən əxlɛi fərhɛxxlət. abər gɛll, sāšt niəmərtəm nũt, sātt ər nɔ tsɔm fɛrdi. abər də fɛrdi hɛt tɛɒkxt: sɛb išt iəts nũksi, da müənt lüt wüssə.*

geštər hɛtt ɔu sonən galɔ̄ri fɔmə šwɔ̄p six prākmaxt, ər hɛi im sibətskərxriəg əmɔll amə frantsōs ə bā apkhɔuə. dō sɛg i, da sɛi abər iəts kxa heldətɔ̄t; əs wēr kšīdər ksi, ər hɛtt əm də xɔpf apkhɔuə. dō sātt ər dɛnn, də xɔpf sɛi halt šɔ əwɛksi.

ix bi šštrɔušnīdər hanissə buəp t štammən ussə.

[1] statt häufigerem ***əfaɒən, geltən.***

der Metzger noch ausgeglitten, und [sie] lassen das Schwein noch auf den Boden fallen. Da ist der Lärm noch einmal losgegangen. Erst wie die Blutwürste endlich auf dem Tisch gewesen sind, ist es nachher ein wenig gemütlicher geworden.

Hast du auch schon gehört, was der Girsberger Rudi letzthin angestellt hat? Weißt du, [der] dort im Höfli unten. Er hat scheint's ein wenig Most ablassen müssen, und der Schneider Ferdi hat ihm auch geholfen. Dann gibt's ja jeweilen Hefe. Seine Alte hat da im obern Stock Erdäpfel gekocht für die Schweine. Da ruft er dann der Mutter, wohin er denn die Hefe leeren müsse. „Auf die kleinen Erdäpfel", hat sie gesagt. Sie hat natürlich gemeint auf die gekochten. Der Rudi nimmt die ‚Gelte'[1] und leert sie im Keller unten auf den Haufen kleiner Erdäpfel, hat aber bald bemerkt, daß es verkehrt ist, der Grasaffe, und nimmt darauf den Karst und hat den Haufen ein wenig zerteilt. „Aber gelt, du sagst niemandem etwas", sagt er noch zum Ferdi. Aber der Ferdi hat gedacht: „Daraus wird jetzt nichts, das müssen die Leute wissen."

Gestern hat auch so ein Einfaltspinsel von einem ‚Schwaben'[2] sich breit gemacht, er habe im Siebzigerkrieg einmal einem Franzosen ein Bein abgehauen. Da sage ich, das sei aber jetzt keine Heldentat; es wäre gescheiter gewesen, er hätte ihm den Kopf abgehauen. Da sagt er dann, der Kopf sei halt schon weg gewesen.

Ich bin des Strohschneider Hannes Sohn zu Stammheim draußen.

[1] Zuber. — [2] geringschätzig, Deutscher überhaupt.

V.

Mundart von Dättlikon (Bezirk Winterthur, Kanton Zürich).

Sprecher: Dr. Heinrich Ernst, früher Lehrer, jetzt zürch. Regierungsrat.
Transskriptor: Prof. Dr. Albert Bachmann.

a hat als Kürze und Länge ungefähr den Lautwert von *ɒ*.

Platte 24 (1240).

Tœdlıkxə.

ı wılı ıəts fərtsęlə, wıəs for fǖftsk sæxtsk jārən ı mīrə hœımət ǖsksē hœt. wıənər šo wüssəd, ıš tœdlıkxə ə xlīsəs ārms næštlı. ıəts hœts ə pār nöıjı hūsər dēt für derəgı, wo abəprænt sınd; abər dōtsmāl sınd aləs wüəštı altı xrētsə ksī; də mūrər frıdlı hœt mē fərdıənət mıttəm xæmıfægə als mıttəm hūsər abəbutsə. öıs xındə hœts abər ræxt ākhœımələt ı denən āltə, šwārtsə štubə mı tenə ǖskloffnə bödən und wūrmštıxxıgə bæŋkxən und wændə, ump mər hettıd ıs fılıx psunə, hep mər welıt tūššə mıts parōnən ım wārkkuət ussə. wæn ər wænd wüssə, wıəs ımə so ə hūs ksī ıšš, müəmər halt ə psüəxlı maxə, öppə bım foks hœırı ım mæıəhāf. fu dər štrāss hēr xæməp mər grad ı kxuxxı iə. pfoks hœırəxın štāt a dər xoušt ump maxt s naxtæssə borād: kxafı uŋk kants herdöpfəl. p mılx ıšt jušt am ūfgā; p frau nımkšwımp pfanə fum für und lērtı hœıss mılx ın sīgnapf uf əm hafə; sı špradlət nıd übəl bım īlērə. ım sēxtofə brænts au. mōrn wırk kwöššət, sæıp frau und wüšt sı mıt

Dättlikon.

Ich will euch jetzt erzählen, wie es vor fünfzig bis sechzig Jahren in meiner Heimat ausgesehen hat. Wie ihr schon wißt, ist Dättlikon ein kleines armes Nestlein. Jetzt hat es ein paar neue Häuser dort für solche, die heruntergebrannt sind; aber dazumal sind alles wüste alte ‚Krenzen'[1] gewesen; der Maurer Friedli hat mehr verdient mit dem Kaminfegen als mit dem Häuser herunterputzen. Uns Kinder hat es aber recht angeheimelt in diesen alten, schwarzen Stuben mit diesen ausgelaufenen Böden und wurmstichigen Bänken und Wänden, und wir hätten uns vielleicht besonnen, ob wir hätten tauschen wollen mit Barons im Wartgut draußen. Wenn ihr wissen wollt, wie es in einem solchen Haus gewesen ist, müssen wir halt ein Besüchlein machen, etwa beim Vogts Heinrich im Maienhof. Von der Straße her kommen wir gerade in die Küche hinein. Die Vogts Heinrichin steht an der ‚Kunst'[2] und macht das Nachtessen parat: Kaffee und ganze Erdäpfel. Die Milch ist just am Aufgehn; die Frau nimmt geschwind die Pfanne vom Feuer und leert die heiße Milch in den Seihnapf über dem Hafen; sie zischt nicht übel beim Hineinleeren. Im Wäscheofen brennt es auch. „Morgen wird Wäsche gehalten", sagt die Frau und wischt sich mit der blau-

[1] eig. geflochtener Rückenkorb, uneig. altes, enges Haus. [2] Herd.

tər blātrukxtə šōss s ksıxt āb. əs maxt ərə hæıss, sı hætt əm morgə paxxə. ı dər moltə lıgət na ə par tünə für də mōndərık tsümbıs. mər güksləd au ıs xæmı uə: phots tūsıg, wo woll! s foks hæırıs kāts ūf! tswō grōssı špækxsıttən untreı hamə haɒətobə unt šüblıg əɒ gantsə štækxə foll. æı hamə hebıts əm pfarər kæ, sæıp frau und wuəštət ə xli unt šlukxt, und əm šuəlērər əɒ xıbakkən und ə bluətwūršt; ər heb halt šūlı taɒkxətəfür uɒksæıt, wıə s foks hæırıs æ lūt seıgıd und wıə sıs guət hebıd.

gedruckten Schürze das Gesicht ab. Es macht ihr heiß, sie hat am Morgen gebacken. Im Backtrog liegen noch ein paar Kuchen für den morgigen ‚Imbiß'.[1] Wir gückseln auch in den Schornstein hinauf: Potz tausend, wol wol! Des Vogts Heinrichs ‚geht's auf'[2]! Zwei große Speckseiten und drei Schinken hangen oben und ‚Schüblinge'[3] ein ganzer Stecken voll. Einen Schinken hätten[4] sie dem Pfarrer gegeben, sagt die Frau und hustet ein wenig und schluckt, und dem Schullehrer einen Kinnbacken und eine Blutwurst; er habe halt schrecklich gedankt dafür und gesagt, wie des Vogts Heinrichs auch Leute seien und wie sie es gut haben.

Platte 25 (1241).

ıəts læxxləp frau, nımt ən šlukx usəm gætsı unt sæıt: mər hænts trūlı und woll müəsə fərdıənə, hæmp müəsə ræblən uɒkxratsən ump früə unt špāt sī, büs mərs tsu öppıs prāxt hænd. mər hænd halp mıt nūt ākfaɒə, tsēršt nu ə pār gæıssə khā; də mā hæp müəsə go fərdıənən ı t rōpfarb uə, dænn hætt ər taglōnət unt nā unt nā ə pār æxxərlı kxauft und ə pār ræpštükxlı, ump mıt hūsən und werxə sımmər əxli fürsı xū. abər gönd ıəts au ıə! mər xlapfəd ā. nu ıə! rüəft öppər. forəm grüənə xaxxəlofə sıtsəd uf də sūbər kfægətə bæɒkxən um də tıšš umə kxınd untə fattər; sı sıɒkrad am wægluəgərəšnætslə. də fattər špaltətıə laɒə wīssə wūrtslə ı plappən untıə ı štæɒəlı, uɒkxınt šnætsləts

Jetzt lächelt die Frau, nimmt einen Schluck aus der Schöpfkelle und sagt: „Wir haben es treulich und wohl müssen verdienen, haben müssen uns abrackern und schinden und früh und spät sein, bis wir's zu etwas gebracht haben. Wir haben halt mit nichts angefangen, zuerst nur ein paar Geißen gehabt; der Mann hat müssen verdienen gehn in die Rotfärberei hinauf, dann hat er am Taglohn gearbeitet und nach und nach ein paar Äckerlein gekauft und ein paar Rebstücklein, und mit Hausen und Werken sind wir ein wenig vorwärts gekommen. Aber geht jetzt auch hinein!" Wir klopfen an. „Nur herein!" ruft jemand. Vor dem grünen Kachelofen sitzen auf den sauber gefegten Bänken um den Tisch herum die Kinder und der Vater; sie sind gerade beim Zichorienzerschneiden. Der Vater spaltet die langen weißen Wurzeln in Schnitten und diese in Stengelchen,

[1] Mittagessen. [2] sie kommen vorwärts. [3] eine Art großer Würste. [4] eig. Konj. Præs.

ι fιərəkkəgι mökxlι. p muətər tērts naxhēr ιm ofən und rōštəts ump maləts mιt tə kxafιbōnə. də fattər štāt ūf unt štelt ιs ə sιdələn anə: mər müəmp fæxtə, das mər na ferttιg wērdəp for əm naxtæssə; naxhēr gāts as öpfəlštükxlə, untænn ιšš na ə tsæιnə fol bōnə ūftstuə. ι ha kmæιnt, də xöntιšt na ə pār ell līnənι šnüər wæbə, sæιp frau; a mim grāstuəx hæt hüt æιnι klā. dænn holt sιšpιnnredlι us tər næbəkxamər usə. bim fər-bīgā gιtsι dəm mā ən štupf mιt-təm ellbogə und wιŋkxt əm mιt tən augə. ər fərštāts, wæšt sι t hænd am haŋkkιəssι hιndər dər türə, nιmt ə guttərə us əm xæšplι unt sæιt: ι ha geštər trukxt ι s trēr-xašpərs trottə; ər sett ιəts krat sūsər sī, ər jιst unt sūt wιə læts; xæmət nu xu luəgə.

und die Kinder zerschneiden sie in viereckige Stücklein. Die Mutter dörrt sie nachher im Ofen und röstet sie und mahlt sie mit den Kaffeebohnen. Der Vater steht auf und stellt uns einen Sessel hin: „Wir müssen ‚fechten‘[1], damit wir noch fertig werden vor dem Nachtessen; nachher geht's ans Äpfelschnitze machen, und dann ist noch eine ‚Zeine‘[2] voll Bohnen zu enthülsen.“ „Ich habe gemeint, du könntest noch ein paar Ellen leinene Schnüre weben“, sagt die Frau; „an meinem Grastuch ist heute eine gerissen.“ Dann holt sie das Spinnrädchen aus der Nebenkammer heraus. Im Vorbeigehn stößt sie den Mann an mit dem Ellbogen und winkt ihm mit den Augen. Er versteht's, wäscht sich die Hände am Gießfaß hinter der Tür, nimmt eine Flasche aus dem Wandschränkchen und sagt: „Ich habe gestern Wein ausgepreßt in des Dreher Kaspars ‚Trotte‘;[3] er sollte jetzt gerade ‚Sauser‘[4] sein, er gärt und siedet heftig;[5] kommt nur und seht selbst!“

Platte 26 (1242).

mər gömp mιttəm ιt næbəkxamər, bim ūfkrüštətə hιməlbet umpι dər frιššklakkιərtə kxumōdə fərbī. er lupfp falən untur ə štæglι āb xæməp mər ιŋ xællər. dā ιšt uf tər æιntə sītən ən hūffə grōssι brūnι herdöpfəl büs a tιlι uə, uf tər andərə štāts sūrxrūtštændlι, t öpfəlhūrd unts fasslāgər. əs sūsərlət ōrdəlι, und wιə də hæιrι usəlāt, šūmət ər und rūxt æιm ι t nasə, das mə fašp muəs kŋüssə. türə gægə də xællərhals wīrp fə-

Wir gehn mit ihm in die Nebenkammer, beim aufgerüsteten Himmelbett und an der frischlackierten Kommode vorbei. Er hebt die Falltür, und über eine Stiege hinunter kommen wir in den Keller. Da ist auf der einen Seite ein Haufen große braune Erdäpfel bis zur Decke hinauf, auf der andern steht die Sauerkrautkufe, die Apfelhürde und das Faßlager. Es riecht ordentlich nach ‚Sauser‘[4], und wie der Heinrich davon herausläßt, schäumt er und raucht einem in die Nase, daß man fast niesen muß. Die Tür nach dem Kellereingang wird

[1] uns anstrengen. [2] Korb. [3] Kelter. [4] junger Wein im Gärungszustande. [5] *wιə læts,* eig. wie außer sich.

rıglət, dæɒ gāts wıdər opsı. də sūsər wīrprobıərt: hmm, ə xli sūr, sæıt tə hæırı unt šmatskət, əs ıšt halk kxæ næftəbaxxər. dæn wott ər ıs na t šüttı untə štāl tsæıgə. us tər xuxxı xæməp mər t štægən ūf ufs prükklı, wo dər īgaɒ tsun obərə xamərən ıšt, untæn na ə štægən ūf ı t šüttı. dā štöɒk kants trȫk fol tūrı gǣlı öpfəlštükxlı, tūr bırən umpōnə, nussən ump mægıxöpf; s maxt æın ts kluštə. fēndrıgə wæıtsə hæts au, untæn ıš prügı foll goldənı gārbə büs tsum taxx uə. ər hep fašt föıf-hundərk kārbə kšnıttə hūr, sæıt tə hæırı, untəbī lūxtəts us sīnən augə wıə sunəšī, əs seı halt ə ksæknəts jār ksī. mər tɔ̈rffət natūrlı nıp furkkā, ōnı ım štāl dəm flækx untəm falx na gok-krüətsı tsægə. ə muttlən und ə horɒgæıss xafləd a dər xrüpf und ə xutšəlı luəgətıə fröndə lūp mık krōssən augən untox tsuətroulı ā, wıə wæns wet sægə: xæməd ər æ xu luəgə, wıə məs bis foks hæırıs hæırı guət hæt?

verriegelt, dann geht's wieder aufwärts. Der ‚Sauser' wird probiert: „Hm, ein wenig sauer", sagt der Heinrich und schmatzt, „es ist halt kein Neftenbacher."[1] Dann will er uns noch die ‚Schütte'[2] und den Stall zeigen. Aus der Küche kommen wir die Stiege hinauf aufs ‚Brücklein',[3] wo der Eingang zu den obern Kammern ist, und dann noch eine Stiege hinauf in die ‚Schütte'[2]. Da stehn ganze Tröge voll gedörrte gelbe Äpfelschnitze, gedörrte Birnen und Bohnen, Nüsse und Mohnköpfe; es macht einen gelüsten. Letztjährigen Weizen hat es auch und dann ist die ‚Brüge'[4] voll goldene Garben bis zum Dach hinauf. Er habe fast fünfhundert Garben geschnitten heuer, sagt der Heinrich, und dabei leuchtet es aus seinen Augen wie Sonnenschein, es sei halt ein gesegnetes Jahr gewesen. Wir dürfen natürlich nicht fortgehn, ohne im Stall dem ‚Fleck'[5] und dem ‚Falch'[5] noch ‚Gottgrüßeuch' zu sagen. Eine ungehörnte und eine gehörnte Ziege nagen an der Krippe und ein Kälbchen schaut die fremden Leute mit großen Augen und doch zutraulich an, wie wenn es sagen wollte: „Kommt ihr auch, um zu sehen, wie man es bei des Vogts Heinrich Heinrich gut hat?"

[1] Neftenbach (Bezirk Winterthur) liefert guten Wein. [2] Schütt-, Kornboden. [3] offener Vorraum vor den Kammern im obern Stock. [4] Heu-, Kornbühne. [5] Namen von Rindern.

VI.

Mundart von Kölliken (Bezirk Zofingen, Kanton Aargau).

Sprecher: stud. phil. Gottlieb Vogel.
Transskriptor: Derselbe.

Platte 42 (1286).

ɩm xriəsət.

ɛinišš amənə šönə sundignɔmɩt-tāg sɩnd öisərən ə bār buəbən umə-kluŋŋərət und hænt nɩd ræxk kwüst, was āfɔ̄. s ɩšš ɔu əxli ts hɛiss ksī tsum uməšprɩŋŋən, und amən ōrt a šattə lɩkkə hæmmər ɔu nɩp mɔ̈gə. do xunt ɛməł[1] *tslɛtšt afən ɛim tsɩnn — i glɔubə fašt, s ɩš s pǣrnətjɔkxəbə güštu ksī, wo ɛiniš šigār*[2] *ab dər rɛitti abə ts tōk khɛit wǣr —, nu dæ hɛt to kmɛint, mɩ xɔ̈nt ɩs tambūrə tēł əxli gɔ kxriəsi ərhabərə. mēr natūrli was kɩšš was hɛšš übərs fæłd iə und uf tæ xriəspɔum uə; nɩt tas mər ɔ̈ppə huŋŋər kha hɛigə; abər mɩr hæn-tɛm ałtə gītnæppər gǣrn wɩdər ɛinišš ə ræxti tɔ̈übi mɔ̈gən ænə maxxə. nu, mɩr hɔkxə nɔnig laŋ uf tɛm bɔum ɔbə, so khȫrəmər dund ɛinə fūštə: hē dɔ̄, ɩr tɔnnər-wættərs lūspuəbə, ɩr fræssxɛibə, wæntər æxt abə xō? wɛn dər nɩd ənandərənɔ̄ xɔ̈mət, so fɩršlɔ̄ninəx ts xrūt unts fætsə! mēr sɩnt na-tūrli bɩ dɛm wættərə tsæmə kfārən und hænt tsēršt nɩk kwüst, was āfɔ̄. mɩt abəxlædərə hɛtt əkxɛnə wɛłłə dər ēršt sī, s hɛt jedə kwüst*

[1] richtiger wohl *ɛmu*, wie im folg. *güštu, lɩəbu* (mit *-u* < *-el*). [2] < *šiər gār*.

In der Kirschenernte.

Einmal an einem schönen Sonntag-nachmittag sind ein paar von uns Buben herumgelungert und haben nicht recht gewußt, was anfangen. Es ist eben ein wenig zu heiß gewesen zum Umherspringen, und irgendwo uns in den Schatten legen haben wir auch nicht mögen. Da kommt endlich zu-letzt einem in den Sinn — ich glaube fast, es ist des Bernhardjakobs Gustav gewesen, der einmal beinahe von der ‚Reiti'[1] herab zu Tode gestürzt wäre —, nun der hat da gemeint, man könnte des Tamburen Daniel ein wenig Kir-schen stibitzen gehn. Wir natürlich ‚was gibst du, was hast du'[2] feldein und auf den Kirschbaum hinauf; nicht daß wir etwa Hunger gehabt hätten; aber wir haben dem alten Geizhals gerne wieder einmal einen rechten Ärger bereiten wollen. Also, wir hocken noch nicht lange auf dem Baum, so hören wir drunten einen wütend rufen: „He da, ihr Donnerwetters Lausbuben, ihr verdammten Fresser, wollt ihr wohl herabkommen? Wenn ihr nicht auf der Stelle kommt, so zerschlage ich euch zu Kraut und zu Fetzen." Wir sind natürlich bei dem Wettern zusammengefahren und haben zuerst nicht gewußt, was anfangen. Beim Herabklettern hat keiner der erste sein wollen, es hat jeder gewußt, warum.

[1] Heuboden über der Tenne, auch ‚Dach-boden über den Wohnräumen.' [2] eilends.

worum. wo abər das fluəxə nıd ūfhört und is tæ štɔpfi nɔ wɔt štɛi āpœɒlə, nımt afig ɛinə, wo əxli tɔ̈üff undən ufəmən ašt ussə khɔkxət ıšš, ə gump a bɔdən unt šœdərət tərfɔ übər t œxxər iə. s tambūrə tēł rɛisət əm nɔ̄ und hættə gǣrn phækxlət. tsēršt hɛtt ər abər öis nɔ uəprüələt: xɔ̈mət nɔnig abə, süšt nıminəx! abər nɛ̄i, mēr hænto glīx knuə xriəsi khā, und wonər wıdər dərhǣr tšnūfə xō ıšš — dər andər hɛtt ər natǖrli nıp fırwütšt — sımmēr šo laɒ hındərmə rɔkkəblæts kštandən und hænd ən ūskfɔ̈tsələt.

i bı s salə tannēlə jɔkxəbə bærtis lıəbu fɔ xɔ̈lıkxxən ım ārgɔu.

Wie aber das Fluchen nicht aufhört und uns der Tölpel noch mit Steinen bewerfen will, macht endlich einer, der ein wenig tief unten auf einem Ast draußen gehockt ist, einen Sprung auf den Boden und läuft davon über die Äcker. Des Tamburen Daniel eilt ihm nach und hätte ihn gerne erwischt. Zuerst hat er aber uns noch hinaufgebrüllt: „Kommt noch nicht herab, sonst fasse ich euch!" Aber nein, wir haben da gleichwohl genug Kirschen gehabt, und wie er wieder daher gekeucht gekommen ist — den andern hat er natürlich nicht erwischt — sind wir schon lange hinter einem Roggenacker gestanden und haben ihn ausgespottet.

Ich bin des Salomon Daniel Jakoben Alberts Gottlieb von Kölliken im Aargau.

VII.

Mundart von Entlebuch (Kanton Luzern).

Sprecher: Dr. Karl Schmid, Gymnasiallehrer.
Transskriptor: Derselbe.

Platte 15 (1231).

əs si iətsə fīu jār, sıdər as ım štaudər hüsi ɔp tər æmmə tsuə ɛini xımpɛttərə ksı ıšt. abər s xınd ıšš ərə kštɔ̄rbə nax tər nɔ̄ttɔuffi. ıts wıu dās nɔ līx klǣgən ıšt, xunt am ābə əs xlīs āriks mandili i t štubə. dās hɛtt əs mıijuglās fɔu mıux fɔ dɛrə xımpɛttərə wɛłə, si bruhi ja nǖtsɔ̈ükkə, ær gæb ə gantsi gɔuffələ rɔ̄t tublə dərfūr. si hɛt si laɒ psunnə untslɛkšt hɛt si tsuənəm ksɛit: xumm hınə wıdər umə, mər

Es sind jetzt viele Jahre, seit im Stalder-Häuschen oberhalb der Emme eine Frau Kindbetterin gewesen ist. Aber das Kind ist ihr gestorben nach der Nottaufe. Jetzt während dieses noch als Leiche [im Hause] gelegen ist, kommt am Abend ein kleines seltsames Männchen in die Stube. Das hat einen Schoppen[1] voll Milch von jener Kindbetterin wollen, sie brauche ja nicht zu säugen, er gebe eine ganze Handvoll roter Dublonen dafür. Sie hat sich lange besonnen und zuletzt hat sie zu ihm gesagt: „Komm heute

[1] genauer: großes, humpenförmiges, meist fußloses Glas.

wɛi dɛ luəgə! its wɔ dər xlīn fɔrksī išt, hetsi tsuənnərə sœubər kseit: mər hei iəts eistər müəssə trüəpsāu blāsən und elœŋk xūxə, untər söppi xa šiər nitsīsə. i maxxə dœm mandili di miux tswœg, dās wīrt emu nitsum tōdə gā. itstu tsnaxt xunt īrə mā, dər söppi, hei fɔm tāuwə und hettūrš-khā. œr ksēts mijuglās fɔu miux uf tər šuptrukxə, ment, əs sik keismiux untriŋkxts eiswœks ūs. wɔ si frɔu dās ksē het, išši fi ɔrdili tɔubi wɔrdə. si hett əm ūs-kleit, wi dās sig mit terə miux. du ištər söppi i štāl usə und išš keiss ka mœttə. miux išp miux, hett ər kseit, dœ xlīn merkxtās nid. its tərnā, wɔs tu šɔ xīdik fīštər wɔrdən išt, šteit tas ārəgə mandili widər i dər štubə. œs hekxūrts kmaxt, ts kœut hœrə kleit und išš mit tər miux fɔrt. mit terə miux ištər xlīn i kaugəwīid ubərə, untērt hett ər sə undərə gaugə kšteut. əs ištər bōs fiŋksī. mɔrndess išt ə grūsləgə fēbrœštən ūsprɔxxə im gantsən amt. di šɔnštə mœisərindli ump fœtšili hets kmüsələt fɔ hütt uf mɔrn. und hœt tər söppi di rœxp miux nid ūstruŋkxə khā, sɔ wœr də brœštə dɛ nid [verbessert *nip*] *pim ufər-nūftəgən ūsprɔxxə, nēi, bi də lūttə.*[1] *dās hœt tɛ widər ə šwœntə-tōk kœ, gɔphüət is dərfɔr!*

[1] hier bricht die Platte ab.

Nacht wieder zurück, wir wollen dann sehen!“ Jetzt wie der Kleine fort gewesen ist, hat sie zu sich selber gesagt: „Wir haben jetzt immer Trübsal blasen und ‚Elend hauchen‘ müssen, und der Josef kann fast nicht zinsen. Ich mache diesem Männchen die Milch bereit, das wird gewiß nicht ans Leben[1] gehn.“ Jetzt darauf spät am Abend kommt ihr Mann, der Josef, heim von der Taglöhnerarbeit und hat Durst gehabt. Er sieht den Schoppen voll Milch auf der Schublade, meint, es sei Geißmilch und trinkt ihn in einem Zug aus. Wie seine Frau das gesehen hat, ist sie ganz tüchtig böse geworden. Sie hat ihm erklärt, wie das sei mit dieser Milch. Da ist der Josef in den Stall hinaus und ist gegangen die Geiß zu melken. „Milch ist Milch“, hat er gesagt; „der Kleine merkt das nicht.“ Jetzt darauf wie es da schon stockfinster geworden ist, steht das seltsame Männchen wieder in der Stube. Es hat es eilig gehabt, das Geld hingelegt und ist mit der Milch fort. Mit dieser Milch ist der Kleine in die Galgenweid hinüber, und dort hat er sie unter den Galgen gestellt. Es ist der böse Feind gewesen. Am folgenden Tag ist eine furchtbare Viehseuche ausgebrochen im ganzen Amt. Die schönsten Rinder[2] und Ferkelchen hat es hingerafft von heute auf morgen. Und hätte der Josef die rechte Milch nicht ausgetrunken gehabt, so wäre die Seuche dann nicht beim Unvernünftigen [= Vieh] ausgebrochen, nein, bei den Leuten. Das hätte dann wieder einen Seuchentod gegeben, Gott behüte uns davor!

[1] eigentlich: zum Töten. [2] genauer: Kühe vom Ende des ersten Lebensjahres bis zu der im zweiten Jahre erfolgenden Trächtigkeit.

VIII.

Mundart von Langenthal (Bezirk Aarwangen, Kanton Bern).

Sprecher: Dr. Karl Jaberg,[1] Universitätsprofessor.
Transskriptor: Dr. H. Goldener.

A.

Platte 114.

ɛinɩš amənə šɔ̄nə sundɩ əm mɔrgə ɩš tər ɩgu fɔr sir tūr kštaɒɒə, hɛtt ɩ t wœut usə kluəkt und əs luštɩks liədlɩ ksuɒɒə, sɔ šɔ̄n, wɩ ɔ̈ppən ən ɩgu xa sɩɒɒə. dɔ xunt ɩm ɩ sɩnn, ər xɔ̈nt iəts ɛigətlɩg ə xli gɔ špatsiərə; sɩdər hœt tɛ p frɔu kxɩɒ kwœššən und āklɛit. wɔnər uf s fœud usə xɔ̄ ɩš, əpxunt ɩm grat tər hās. ər hɛt nə früntlɩ krüəst, wɩnəs ɔ̈ppə dər brūx ɩš; abər dər hās, wɔ kmɛint hɛt, wɩnǣr ə fürnœmə hɛr sigɩ, hɛt nɩd əmɔ̄u guəttə tāk ksɛit. ər hɛt numə kfrɔkt: was maxš tū dɔ ussə? ɛ, ə xli špatsiərə, sɛitt ɩm dər ɩgu. untər hās trūf: wɩ wɛn də nɩd ɔ̈ppɩs kšīdərs xɔ̈ntš maxxə, dū mɩtinə xūrtsə bɛi. dər ɩgu ɩš ə guəbmüəttɩgə mā ksī; abər wɛmənə wœgə sinə bɛi usklaxxət hɛt, dɛ ɩš ər tɔub wɔ̄rdə; das hɛtt ər nɩp mɔ̈gə fərlīdə. du mɛinš auwǣg, du xɔ̈nš mɩtinə bɛi mē ūsrɩxtə aus ī. dœɒkx wɔ̄u, gɩtt ɩm dər hās umə. das xǣm sɩ dɛ nɔ ufs prɔbiərən ā, mɛintər ɩgu; das ɩš afə sɩxxər, das ɩ dī mɔ̈xt,

Einst an einem schönen Sonntag am Morgen ist der Igel vor seiner Tür gestanden, hat in die Welt hinaus geschaut und ein lustiges Liedlein gesungen, so schön, wie etwa ein Igel singen kann. Da kommt ihm in den Sinn, er könnte jetzt eigentlich ein wenig spazieren gehn; unterdessen hätte dann die Frau die Kinder gewaschen und angezogen. Wie er auf das Feld hinaus gekommen ist, begegnet ihm gerade der Hase. Er hat ihn freundlich gegrüßt, wie es etwa der Brauch ist; aber der Hase, der gemeint hat, welch ein vornehmer Herr er sei, hat nicht einmal guten Tag gesagt. Er hat nur gefragt: „Was machst du da draußen?“ „Ei, ein wenig spazieren“, sagt ihm der Igel. Und der Hase drauf: „Wie wenn du nicht etwas Gescheiteres machen könntest, du mit deinen kurzen Beinen.“ Der Igel ist ein gutmütiger Mann gewesen; aber wenn man ihn wegen seiner Beine ausgelacht hat, dann ist er zornig geworden; das hat er nicht vertragen können. „Du meinst offenbar, du könnest mit deinen Beinen mehr ausrichten als ich.“ „Denk wohl“, gibt ihm der Hase zurück. „Das käme dann noch aufs Probieren an“, meint der Igel; „das ist einmal sicher, daß ich dich besiegte, wenn wir einen

[1] der auch die Korrekturen zu lesen die Freundlichkeit hatte.

wemmər ə wetlouf miəxə. pots, tə het tər hās klaxxətas əs nə kšütlət het. abər ər hek kseit: he minətwægə, wen s tι kluštət, ι hüuffə šɔ̄; was wei mər wettə? ə napɔleɔ̄n und ə wæntələ šnaps, seit tər ιgu. ausɔ guət, apkmaxt, mιr wei grad āfɔ̄ šprιɒɒə. jæ nei, sɔ pressiərt tas nιd, meintər ιgu; iəts wɔtt ι afə tsērškɔ ts mɔrgən æssə; ιn ərə haup štuɒ bιn ι wιdər dɔ̄. wɔ dər ιgu gægə hei tsuə kaɒɒən ιš, hett ər uf tə štɔkx-tsæɒ klaxxət untæɒkxt:

Wettlauf machten.“ Potz, da hat der Hase gelacht, daß es ihn geschüttelt hat. Aber er hat gesagt: „Nun meinetwegen, wenn's dich gelüstet, ich mache schon mit; was wollen wir wetten?“ „Einen Napoleon und ein Fläschchen[1] Schnaps“, sagt der Igel. „Also gut, abgemacht, wir wollen gleich anfangen zu laufen.“ „Ja nein, so pressiert das nicht“, meint der Igel; „jetzt will ich erst einmal frühstücken gehn; in einer halben Stunde bin ich wieder da.“ Wie der Igel heimwärts gegangen ist, hat er ‚auf den Stockzähnen‘[2] gelacht und gedacht:

Platte 115.

dǣ grɔ̄sshans fər-lɔ̄t sι uf sinι læɒɒə bei. abər dæm wüuwι dər meištər tseigə. wɔnər hei xunt, seitt ər tsur frɔu — a ts æssə hett ər nümmə tæɒkxt —: sɔ̄, frɔu, max tι tswǣg uɒk xum mιp mər ufs fæud usə! was kιt s, was kιt s? seip frɔu. ε, ι wɔb mιt-təm hās ə wetlɔuf maxxə, untū muəšš ɔu dərbi sī. ə napɔleɔ̄n hei mər kwettət untε nɔ ə wæntələ šnaps. ε her iəmərs, was xuntīr iəts ɔu ι sιnn! dǣ mā dι dɔx hundərbmɔ̄u, het sι āfɔ̄ jammərə, bιs əs əm ιgu fərleidət ιš und ər sən ākšnɔutst het: alε, max iəts uɒk xum! das fərštɔ̄n ι bessər. was het tu p frɔu wɔ̄uwə maxxə? wɔ̄u ɔdər übu het sι nɔxə müəssə. wɔ sι tsæmən uɒɒərwæks ksι sī, het tu dər ιgu āfɔ̄ brιxtə, was ər ιm sιnn heig: ksēš, uf dæm læɒɒən

„Der Prahlhans verläßt sich auf seine langen Beine. Aber dem will ich den Meister zeigen.“ Wie er heim kommt, sagt er zur Frau — ans Essen hat er nicht mehr gedacht —: „So, Frau, mach dich bereit und komm mit mir aufs Feld hinaus!“ „Was gibt's, was gibt's?“ sagt die Frau. „Ei, ich will mit dem Hasen einen Wettlauf machen, und du mußt auch dabei sein. Einen Napoleon haben wir gewettet und dann noch ein Fläschchen[1] Schnaps.“ „Ei Herrje, was kommt dir jetzt auch in den Sinn! Der ist dir doch hundertmal über“, hat sie angefangen zu jammern, bis es dem Igel zu dumm geworden ist und er sie angeschnauzt hat: „Vorwärts, mach jetzt und komm! Das verstehe ich besser.“ Was hat da die Frau machen wollen? Wohl oder übel hat sie nach müssen. Wie sie zusammen unterwegs gewesen sind, hat dann der Igel angefangen zu berichten, was er im Sinn habe: „Siehst du,

[1] *wæntələ*, eig. Wanze, uneig. flachgedrücktes Fläschchen, dessen Form sich annähernd der einer Wanze vergleicht. [2] heimlich.

axxər dɔ̄rt wɛi mər wɛtlɔuffə, dər hās ι ɛir fūrə und īg ι dər aɒɒərə. iəts hɛš tū nūt aɒɒərs ts tuə aus tι dɔ uɒɒən ι dər fūrə štüu ts hā. wɛn dɛ dər hās dərhǣr tšprιɒɒə xunt, muəš numə sægə: ι bι šɔ dɔ̄. dərmιt si sι tsum axxər xɔ̄. p frɔu ιš uɒɒə drā plιbə untər mā ιš uə kaɒɒə. dɔ̄rt ιš šɔ dər hās kštaɒ-ɒən und hɛp faš nümmə mɔ̈gə kwārtə. sɔ, xas iətsə lɔ̄s gɔ̄? mιrā, sɛit tər ιgu untsɔ̈ut: ɛis, tswɔ̈i, drū! untərmιt šprιɒktər hās was kιš was hɛš p furən āb, das ιm t ɔ̄rə numə sɔ flūgə. dər ιgu abər maxt numən əs par šrιt. wɔ dər hās tuɒɒən āxunt, lüpft sι əm ιgu si frɔu unt sɛit: ι bι šɔ dɔ̄! du hættət ər əm hās sis ksιxt sɔ̈uwə ksɛ̄! ər hɛts fašt nιk xɔ̈nnə glɔubə. abər kmɛrkxt hɛtt ər nūt, wüu haut p frɔu ιgu gants klīx usksɛ̄ hɛt wι īrə mā, und hɛk ksɛit: das güut sι nūt; mιr wɛi nɔ ɛinιš. wι dər mɛinιt, sɛip frɔu. nɔ ɛinιš ιš tər hās tɛxxlətas əs numə sɔ kštɔbə hɛt. abər wɔnər ts ɔbəršt āxunt, štɛit tər ιgu šɔ wιdər dɔ̄.

auf dem langen Acker dort wollen wir wettlaufen, der Hase in einer Furche und ich in der andern. Jetzt hast du nichts Anderes zu tun, als dich da unten in der Furche still zu halten. Wenn dann der Hase dahergelaufen kommt, mußt du nur sagen: Ich bin schon da.“ Damit sind sie zum Acker gekommen. Die Frau ist unten geblieben und der Mann ist hinauf gegangen. Dort ist schon der Hase gestanden und hat fast nicht mehr warten können. „So, kann's jetzt losgehn?“ „Von mir aus!“ sagt der Igel und zählt: „Eins, zwei, drei!“ Und damit läuft der Hase ‚was gibst du, was hast du‘[1] die Furche hinunter, daß ihm die Ohren nur so fliegen. Der Igel aber macht nur ein paar Schritte. Wie der Hase drunten ankommt, erhebt sich dem Igel seine Frau und sagt: „Ich bin schon da!“ Da hättet ihr dem Hasen sein Gesicht sehen sollen! Er hat es fast nicht glauben können. Aber gemerkt hat er nichts, weil halt die Frau Igel ganz gleich ausgesehen hat wie ihr Mann, und [er] hat gesagt: „Das gilt nichts; wir wollen noch einmal.“ „Wie ihr meint“, sagt die Frau. Noch einmal ist der Hase gerannt, daß es nur so gestoben hat. Aber wie er oben ankommt, steht der Igel schon wieder da.

Platte 116.

hɛ ts tūnər, was sɔ̈u iəts tas sī! du pšīssιš kwüss. hɛ nu, sɔ wɛi mər nɔ ɛinιš. unt sɔ ιštər hās trūə-sιbətsk mɔ̄u kšpruɒɒə und auwι mɔ̄u hɛt tər ιgu ɔdər si frɔu ksɛit: ι bι šɔ dɔ̄! abər tsum fiərəsιbəts-kιštə mɔ̄u ιštər hās nümmə bιs as

„He zum Teufel, was soll jetzt das sein! Du betrügst gewiß.“ „Je nun, so wollen wir noch einmal.“ Und so ist der Hase dreiundsiebenzigmal gelaufen und jedesmal hat der Igel oder seine Frau gesagt: „Ich bin schon da!“ Aber zum vierundsiebenzigstenmal ist der Hase nicht mehr bis ans Ende

[1] in größter Eile.

œɒk xɔ̄. ər ıš sɔ̄ müəksı, das ər grat tɔ̄d umtrɔ̄lət ıš. dər ıgu abər het si kwunnıg napɔlɛɔ̄n unt sis šnœpslı knɔ̄, het sir frɔu īkhœɒkxt, umpeidi si fərknüəkt[1] *gœgə heı tsuə trœppələt und hei nɔ laɒ frɔ̈ikhā, das sı dər štɔuts hās əsɔ̄ hei xɔ̄nnə für ə nārə hā.*

gekommen. Er ist so müde gewesen, daß er gleich tot umgefallen ist. Der Igel aber hat seinen gewonnenen Napoleon und sein Schnäpschen genommen, hat seiner Frau den Arm geboten, und beide sind vergnügt heimwärts geträppelt und haben noch lange Freude gehabt, daß sie den stolzen Hasen so zum Narren haben halten können.

B.

s pūrəbüəblı.[2]

əs pūrəbüəblı mānı nīd,
das ksēp mə mīr wɔl[3] *ā, juhē!*
das ksēp mə mīr wɔl[3] *ā, juhē!*
s muəs einə sī, gar hüpš ump fīn,
darf kxeinı fœlər hā, juhē!
darf kxeinı fœlər hā, juhē!
und herəbüəblı gıts ja[4] *nīd,*
wɔ kxeinı fœlər hei, juhē!
wɔ kxeinı fœlər hei, juhē!
drum blībənı ledıg bıs ın den tɔ̄d,[5]
sɔ het tı liəb əs œnd, juhē!
sɔ het tı liəb əs œnd, juhē!

Das Bauernbüblein.

Ein Bauernbüblein mag ich nicht,
das sieht man mir wohl an, juchhe!
Das sieht man mir wohl an, juchhe!
's muß einer sein, gar hübsch und fein,
darf keine Fehler haben, juchhe!
Darf keine Fehler haben, juchhe!
Und Herrenbüblein gibt's ja nicht,
die keine Fehler haben, juchhe!
Die keine Fehler haben, juchhe!
Drum bleib' ich ledig bis in den Tod,
so hat die Lieb' ein End', juchhe!
So hat die Lieb' ein End', juchhe!

[1] nicht echt mundartlich. [2] s. O. v. Greyerz, Im Röseligarte. 1914 I 34. Mit schriftdeutschem Einschlag. [3] in Langenthal *wɔu̯*. [4] in Langenthal *jɔ*. [5] *bıs ın den tɔ̄d*, schriftdeutsch.

IX.

Mundart von Rütenen (Bezirk Solothurn-Lebern, Kanton Solothurn).

Sprecher: Josef Reinhart, Lehrer und Schriftsteller.
Transskriptor: Dr. J. Vetsch.

l hat starke *u*-Färbung.

Platte 33 (1249).

nə kmεınsfərsamlıg ım rörlı-xraxxə.[1]

das ıšš sælb sundık ksī ım hūs-tāgə, wo sı kmεın kha hεı dəhındə ı də bǣrgə. ır ērəndə[2] *bǖrgər, mər wεı dər āfaŋ maxxə fo dər hüttəgə kmεın. xa nıt wārtə, bıs all dō sī und jedə ksundıgəd ıšš, muəss pi tsittə hεı. dər ammə hεt si dubakxpfīffə uf s šuəlmεıštərs tıšš klεıt uŋ kwārtəd, bıs tər štatt-hāltər kšnǖtst kha hεt. dərnō hεtt ər khuəštəd, mhm, und hεt wεllə āfō: ır ērəndə... abər dō hεt no εınə dər fıŋŋər ūf uŋk xunt us əm šuəlbaŋkx fǖrə. ammə, sεıtt ər, sεlləd no nəs rüŋlı wārtə; dər pǖrlısεppəlı xuntεn ɔu no; ər hεt no müəssə tsum xınd luəgə. ǣs, s mārəbēt, ıšš übər ə bǣrk tsum fētokxtər, nɔ̈üwə wǣgərə gεıss. jεts ıšš εıs prumləd wōrdə fo dæm dutsəp*[2] *mannə, wo uf tən āltə šuəlbæŋkxə khokxət sī. abər dər ammə hεp mıt əm holts-šuə uff ə bōdə kxlopfəd: štılǽnts!*

[1] abgedruckt in: Der Fortbildungsschüler, Jahrgang 1909 Nr. 11. [2] aus der Amtssprache. [3] vgl. aber S. 31, Z. 3 v. u.

Eine Gemeindeversammlung im Röhrlichrachen.[1]

Das ist an jenem Sonntag gewesen im Spätfrühling, wo sie Gemeinde gehabt haben dahinten in den Bergen. „Ihr ehrenwerten Bürger, wir wollen den Anfang machen von der heutigen Gemeinde. Kann nicht warten, bis alle da sind und jeder im Sonntagsgewand ist, muß beizeiten heim.“ Der Ammann[2] hat seine Tabakpfeife auf des Schulmeisters Tisch gelegt und gewartet, bis der Statthalter[3] [sich] geschneuzt gehabt hat. Darauf hat er gehustet, mhm, und hat anfangen wollen: „Ihr ehrenwerten...“ Aber da hebt noch einer den Finger auf und kommt aus der Schulbank hervor: „Ammann“, sagt er, „[ihr] sollt noch ein Weilchen warten; der Pürliseppeli[4] kommt dann auch noch; er hat noch nach dem Kind sehen müssen. Es, das Maribet[5], ist über den Berg zum Viehdoktor, irgend wegen einer Geiß.“ Jetzt ist eins gebrummt worden von dem Dutzend Männern, die auf den alten Schulbänken gehockt sind. Aber der Ammann hat mit dem Holzschuh auf den Boden geklopft. „Silentium!“ hat er gerufen, „ihr ehren-

[1] *xraxxə* m. Schlucht. Das Ganze erdichteter Ortsname. [2] Gemeindevorsteher. [3] Stellvertreter des ‚Ammanns‘. [4] *pūrlı* Bäuerlein. [5] Maria Elisabeth.

hett ər krüəft, ɩr ērəndə mannə, mər weɩ āfō mɩtt əm brodɩkxōl; sē hɛšš öppɩs kšrībə? jets het tər kmeɩnšrībər prüllən ūfksetst untərnō afo læsə: brodɩkxōl fom sībətsættə xrɩštmōnəd letstən jārs ano dōmɩnum. drakxtando: ērštəns brodɩkxōl. tsweɩtəns wēgən fīprǣmɩ des ammanns. əs wīrd solxəs fərlēsn und nax laɒɒər dhɩškxurssɩōn dīsbetsüglix bešlossən, dəm ammann für seɩnə anlæsslix ɩn dər rešpekxtīfən tseɩxnuɒ eruɒɒənə

werten Männer, wir wollen anfangen mit dem Protokoll; laß sehen, hast du etwas geschrieben?" Jetzt hat der Gemeindeschreiber die Brille aufgesetzt und darauf angefangen zu lesen: „Protokoll vom siebenzehnten Christmonat letzten Jahres anno dominum. Traktando: Erstens Protokoll. Zweitens wegen Viehprämie des Ammanns. Es wird solches verlesen und nach langer Diskussion diesbezüglich beschlossen, dem Ammann für seine anläßlich in der respektiven Zeichnung errungene

Platte 34 (1250).

fīprǣmɩ tsu untərštütsə mɩt hundərt fraɒkxə. grād wo dər kmeɩnšrībər fertɩksī ɩšš, xuntər pürlɩseppəlɩ xo gə ts xīxə. wonnər tür ūftuət, so seɩt ər ɩ dər aɒšt: fərtsiət, ɩr mannə, ɩš s šo dussə? æs hets wellə hā, as ɩg no xummə, muəs ɔu no s pot tuə. nēɩ, seɩt tər ammə, xum nummən īnə; mər sī grat trā; hokx app unt sets tɩ! ɩr ērəndə mannə, wiə dər wüssəd, s ɩšš wægəm — he, dər heɩts jo klæsən am füršprütsəhüslɩ, wægəm holtsmaxxər, wægəm kxārlɩ. dər wērdəts fərnō hā, dər ræxxəmaxxər het nə denɩssɩoniərt; ər wott ən nümmə hā für füftsk fraɒkxə, wɩll ər nöüwə amənə beɩ öppɩs gruksəd. jets, ɩr mannə, was ɩšš tō ts maxxə? dər kmeɩnrōd hetswō næxtra kštukxəd, und īg ha dɩ gantsɩ wuxxə nükšlöffə dər-

Viehprämie zu unterstützen mit hundert Franken."[1] Gerade wie der Gemeindeschreiber fertig gewesen ist, kommt keuchend der Pürliseppeli. Wie er die Türe aufmacht, so sagt er in der Angst: „Haltet ein, ihr Männer, ist es schon draußen?[2] Es[3] hat's haben wollen, daß ich noch komme, muß auch noch ein Angebot machen." „Nein", sagt der Ammann, „komm nur herein; wir sind gerade dran; hocke nieder und setz dich! Ihr ehrenwerten Männer, wie ihr wißt, es ist wegen des — nun, ihr habt's ja gelesen am Feuerspritzenhäuschen, wegen des Holzarbeiters, wegen des Karli. Ihr werdet es vernommen haben, der Rechenmacher hat ihn fortgeschickt; er will ihn nicht mehr behalten für fünfzig Franken, weil er irgendwo an einem Bein etwas kränkelt. Jetzt, ihr Männer, was ist da zu machen? Der Gemeinderat hat zwei Nächte daran hin und her beraten, und ich habe die ganze Woche nicht

[1] die ganze Stelle natürlich mit beabsichtigt komischer Anlehnung an die Amtssprache. [2] erledigt. [3] das *mārəbɛt*.

wǣgə; abər mər hei kxei bessərən ūswǣkfundə. ts tōt šlō xamənə leidər gottəs nit, süš xȫnts no unkšikxt ūsəxo. mər hein ən ūs-kšrībən am fūršprütsəhūsli. dər kmeinrōd hett eihæliksеit, füftsk frankxə sik knuə für ə kxārli. er heig wōl, xa sī, nəs pōsəs pei; abər mər xā dərfür tuə mip flaxs, und öppə brūxə, het tər kmeinrōd kseit, xön mən ə šo no, öppə für im denn odər holts špaltə odər im štāl und īnəgǣ odər i walk ko nəs būrdəli holts reixə odər bim dröššə əwægnǣ odər[1] bim xüəhüəttə odər ... untəršttüzt! seit tər štatthāl-tər, unk xlopfətə pfīffəxopf amənə šuəlbankx ūs,

geschlafen deswegen. Aber wir haben keinen bessern Ausweg gefunden. Totschlagen kann man ihn leider Gottes nicht, sonst könnte es noch unangenehme Folgen haben. Wir haben ihn ausgeschrieben am Feuerspritzenhäuschen. Der Gemeinderat hat einstimmig gesagt, fünfzig Franken sei genug für den Karli. Er habe wohl, mag sein, ein böses Bein; aber man kann [etwas] dafür tun mit Flachs,[1] und etwa brauchen, hat der Gemeinderat gesagt, könne man ihn schon noch, etwa in der Tenne oder zum Holzspalten oder im Stall und zum Futtervorlegen oder zum in den Wald gehn ein Bündel Holz holen oder zum Wegnehmen beim Dreschen oder beim Kühehüten oder..." „Unterstützt!" sagt der Statthalter und klopft den Pfeifenkopf an einer Schulbank aus,

Platte 35 (1251).

untəršttüzt, sāgən ig, worumm? s išš wǣgə špōttər; xönt amænd jēdə xō. i sǣgə, hætt ər kluəkt, wǣr ər jets nit uf tər kmein! und hed uf ə bankx kxlopfəd, ass tintə ūsəkšprütst išš. ir ērəndə būrgər, seit tər ammə, so wei mər i gots nāmə dra hī untər holtsmaxxərkxārli fərgǣ wiə ræxt unk xrištəbrūx. i frōgə diə ērəndə bürgər: wǣr wil dər kxārli nǣ für füftsk frænkxli und əs pār holtsbödə, hōsən und hemli? nəs halb dotsə hænt si dərnō i t hōxi ganə. sō ræxt, maxtər ammə und nimt ə dolli brīsə, so

unterstützt, sage ich, warum? Es ist wegen später; könnte am Ende jeder kommen. Ich sage, hätte er geschaut, wäre er jetzt nicht der Gemeinde zur Last!" Und hat auf den Tisch geklopft, daß die Tinte herausgespritzt ist. „Ihr ehrenwerten Bürger", sagt der Ammann, „so wollen wir in Gottes Namen die Sache angehn und den Holzarbeiterkarli vergeben wie Recht und Christenbrauch. Ich frage die ehrenwerten Bürger: Wer will den Karli nehmen für fünfzig Fränklein und ein Paar Holzschuhe, Hosen und Hemd?" Ein halbes Dutzend Hände sind darauf in die Höhe gegangen. „So recht", macht der Ammann und nimmt eine tüchtige Prise,

[1] bis zum Satzschluß bei der Aufnahme nicht gesprochen.

[1] nämlich mit Umschlägen mit gekochtem Flachsbrei.

wɛι mər dæɒkx halt əs pιtsəlι šteι-gərə. wǣr nιmtər kxārlι undər əm ruəff? föüfəfiərtsk, sɛιt tər štatthāltər, ι wιll ə nǣ, əs kšæft ιš s alwækxɛιs. fiərəfiərtsk, max-tər gǣbəlιjokxəb, mər hɛι dænn ɔu no sȫflι fürιg, nιd umə dər štatthāltər. ι dər gröštən aɒšt štōt tər pūrlιsɛppəlι ūf und rüəft, wιə wɛnn ər am fərtrιɒkxə wǣr: ammə, sit so guət uɒkæt ə mīr, hɛp frɔu ksɛιt! hæhæha! s mārə-bēp muəs ābə, əs fərmās jō, hɛts wǣrlι am šǣrmə, wɛn s šo so gittιg ιšš; drɛιjəfiərtsk ιšš pottə. tswɔ̄üəfiərtsk, nɛι, sȫflι fərmānιg ɔu no ts fərlǖrə. ɛιnəfiərtsk, abər wīttər abə xān ι nιt. fiərtsk, ι gots nāmə, ǣs hɛts ksɛιt! rüəf-tər sɛppəlι. əs sɔ̄l ən hā! maxxə dι andərə und hɛι t hænd ūf; əs trükxt ərə süšš no s halstsæpflι āb, wɛnn ərə dι fǣrndrιgə hærd-öpfəl[1] ts gruɒk kιəɒɒə.

[1] hier bricht die Platte ab.

„so wollen wir, denk ich, halt ein bißchen steigern. Wer nimmt den Karli unterm Ruf?" „Fünfundvierzig", sagt der Statthalter, „ich will ihn nehmen, Geschäft ist es allerdings keins." „Vierundvierzig", macht der Gäbelijakob, „wir haben dann auch noch soviel übrig, nicht nur der Statthalter." In der größten Angst steht der Pürliseppeli auf und ruft, wie wenn er am Ertrinken wäre: „Ammann, seid so gut und gebt ihn mir, hat die Frau gesagt!„ „Hahaha! das Maribet muß herunter; es kann's ja, hat das Sächlein im Trocknen, wenn es schon so geizig ist; dreiundvierzig ist geboten." „Zweiundvierzig, nein, soviel kann ich auch noch verlieren. Einundvierzig, aber weiter herunter kann ich nicht. Vierzig, in Gottes Namen, es[1] hat's gesagt!" ruft der Seppeli. „Es soll ihn haben!" machen die andern und heben die Hände in die Höhe; „es drückt ihr sonst noch das Halszäpfchen ab, wenn ihr die letztjährigen Erdäpfel zugrunde gingen."

[1] das *mārəbēt*.

Südliche Mundarten.

X.

Mundart von Mutten (Bezirk Albula, Kanton Graubünden).

Sprecher: Michel Wyß, Landwirt.

Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget nach Aufzeichnungen von Prof. Dr. Albert Bachmann.

Die Zungenartikulation ist sehr schwach. *ā* zeigt starke *o*-Färbung (auch bei proklitischer Kürzung wie in *da*). *o* ist halb geöffnet. Im Diphthong *ɛι* bezeichnet *ɛ* einen etwas offenern Laut als sonst. *ιə* (als Vertreter von mhd. *üe*) zeigt teilweise noch Spuren von Rundung. Ausl. *ə* entspricht in seinem Lautwert ungefähr dem *a* der starktonigen Stellung. — Vgl. zu den Aufnahmen X bis XIII K. Bohnenberger, Die Mundart der deutschen Walliser im Heimattal und in den Außenorten (Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik VI).

Platte 51 (1497).

fan ərə lɔuenə ιm muttnər tōbəl.

ιn də fuftsgərjārən — ιx bιn duə nōx ən buəb ksιn — ιšt ιm muttnər tōbəl ə mextιgι lɔuenə āpkaŋgən. min ɛttι ιštuə xιlxəfokt ksιn. da hed ər am āltjārstag mιt tən bēd andərən xιlxərēt tι xιlxərexnιk kmaxt undər əm wāld. dι andərən bēd sιntenn am ābəts ōbəršt ūf kaŋgən. am andərən tāg hentš wellən mιd andərən holts fιərən fon hιndərprandəwāld. es ιštuə uŋkwēnlιx fιl šnē kfallən ksιn. frιə am morgət sιntš denn ən jēdə mιt tər mennι fan ts ōbəršt ūf īŋkaŋgən tsum holtsplats. wιə š denn ιn dən lɔuenəntsuk bin dən leŋgən tebəl xon sιnt, dā hets ən furxpārə xraxx ken, dass məs bιs undər də wāld khērt het. ιm glīhən əugəblιkx ιšt uf dər alpə dopnə t lɔuenə lōsproxxən. mə ιšt šι nιt umtsxērən xon, so ιšš

Von einer Lawine im Muttner Tobel.[1]

In den Fünfzigerjahren — ich bin damals noch ein Bub gewesen — ist im Muttner Tobel eine mächtige Lawine niedergegangen. Mein Vater ist damals Kirchenvogt[2] gewesen. Da hat er am Altjahrstag[3] mit den beiden andern Kirchenräten die Kirchenrechnung gemacht ‚unter dem Wald‘.[4] Die andern beiden sind dann am Abend ganz oben hinauf gegangen. Am andern Tag haben sie mit andern Holz führen wollen von Hinterbrandenwald. Es ist damals ungewöhnlich viel Schnee gefallen gewesen. Früh am Morgen sind sie dann jeder mit den Zugtieren von ganz oben hineingegangen zum Holzplatz. Wie sie dann in den Lawinenzug bei ‚den langen Tobeln‘ gekommen sind, da hat es einen furchtbaren Krach gegeben, daß man's bis unter den Wald gehört hat. Im gleichen Augenblick ist auf der Alp droben die Lawine losgebrochen. Man

[1] *tōbəl* Schlucht. [2] Kirchengutsverwalter. [3] der letzte Tag des Jahres. [4] Bezeichnung der eigentlichen Ortschaft Mutten zum Unterschied von dem nur im Sommer bewohnten Obermutten.

šōn ə štunteıffər ım sōlərtōbəl kštandən. drei mann hets mıt mennı und šlıttən undərkmaxt untərdürāb krıssən.

ist nicht zum Umkehren gekommen, so ist sie schon eine Stunde tiefer im Solertobel angelangt gewesen. Drei Männer hat sie mit Zugtieren und Schlitten unter sich begraben und hinab gerissen.

Platte 52 (1498).

dən andərən, dıə blōsslı tsrukplıbən sınt, hets nun t mennı for dər nāsən əwekknun. fan denən, wā nıt undərxon sınt, hentı eıntən[1] *āŋkfaŋgən suəhən unt šūflən, dı andərən sınt undər də wāld āp kloffən, sō kšwınt aš nun xon sınt, und hent hılff tsemənkuun. tsweı hentš nōx kšwınd undər əm šnē fırhəkrābən, abər dı bēd xılxəforštēər sınt šon tōt ksın. dən drıttən het mə nıt kfundən. ən dı tōtən mennı het mə fırhəkšūflət; eını, əŋ grōssı tsitxuə, ıšt um ə lērx wıə ə xembə umpeıkt ksın. wıl mə də drıttə nıt kfundə het, so sınt us də nāxpərkmeındən štürfıs, alfašeın*[2] *und ōbərfats ən grōssə hūffən mann xon und hend uf dər gantsə louenə kholffə suəhən und grābən. abər mə het nə nıt kfundən. ēršt ım früəlıg, wā dər šnē ūskaŋgən ıšt, het nən dər müllər, wā ər šīns wassər fır t mūlı kfast het, kfundən, wıl ən ārm us dər louenə fırərxon ıšt. dı tsweı, wā š tsēršt kfundə hent, sıntsweı brıədər kxonrad ksın*[3]*, unter, wā mə tsletšt kfundə het, het buxlı kheıssən.*

[1] bei der Aufnahme gesprochen *eınən*. [2] bei der Aufnahme ausgelassen. [3] hier bricht die Platte ab.

Den andern, die ein wenig zurückgeblieben sind, hat's nur die Zugtiere vor der Nase weggenommen. Von denen, die nicht darunter gekommen sind, haben die einen angefangen suchen und schaufeln, die andern sind unter den Wald hinab gelaufen, so geschwind als sie nur vermocht haben, und haben Hilfe zusammengenommen. Zwei haben sie noch geschwind unterm Schnee hervorgegraben, aber die beiden Kirchenvorsteher sind schon tot gewesen. Den dritten hat man nicht gefunden. Auch die toten Zugtiere hat man hervorgeschaufelt; eines, eine große ‚Zeitkuh',[1] ist um eine Lärche wie ein Kamm herumgebogen gewesen. Weil man den dritten nicht gefunden hat, so sind aus den Nachbargemeinden Stürvis, Alvaschein und Obervaz ein großer Haufen Männer gekommen und haben auf der ganzen Lawine suchen und graben geholfen. Aber man hat ihn nicht gefunden. Erst im Frühling, als der Schnee weggegangen ist, hat ihn der Müller, als er sein Wasser für die Mühle gefaßt hat, gefunden, weil ein Arm aus der Lawine hervorgekommen ist. Die zwei, die sie zuerst gefunden haben, sind zwei Brüder Konrad gewesen, und der, den man zuletzt gefunden hat, hat Buchli geheißen.

[1] Kuh von 2—4 Jahren, die noch nicht trächtig war.

XI.

Mundart von Thusis (Bez. Heinzenberg, Kt. Graubünden).

Sprecher: Johann Anton Passett, Kaufmann.
Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

ə hat starke *æ*-Färbung.

Platte 49 (1495).

ən ərınərıg an dıə grōss dərf-brunšt fo fımfəfıərtsıg.

ammə šēnə suntıg, ı gləubə fašt, əs ıšt ım jūlı ksın, bın ı mıt mīnər mammə ga khatsıš kaŋgə tsumə tsāltāg. ı han næmmlı fom khantōn ɛppəs ts kuət khan fır taglēn fom wuərə am martīnı-khopf undər khatsıš. nāhǣr sımmər hɛım kaŋgə. wıə mər duə, əs ıšt əso ɛppən əm tswɛı umə ksın, ıbərs khatsnər brıklı khunt[1]*, sə sɛıt uf ɛımāl mī mammə: luəg, luəg dert, welə wæltsrəux štād ıbərm dərff? tsmāl sǣgə mər: da brents kwıss dəhɛım. mər hɛnd ānfān ləuffə, so fıll mər hɛnd mēgə. mıdīn hɛmmər nə an də johannəs tɛŋkt. dɛr ıšt ım bet khraŋkh uŋkhan sı nıd fərōdə. fašt gants us əm šnūf sımmər ıns dərff khōn. hınnən ım dərff ıst šo aləs ɛı fīr ump flammə ksın und ə hıts tsum brāttə. wo mər ın īsər hūs ım ōbərdərff khomməd,*[2] *hɛmmər dı hēxšt tsit khan. ts fīr ıšt šo fom ɛštrıg obənāb ın t štubə khon. ı*

[1] man erwartet *khomməd.* [2] bei der Abfassung des Protokolls sagte der Sprecher *ın īsərəm hūs... aŋklaŋt sınd.*

Eine Erinnerung an den großen Dorfbrand von fünfundvierzig.

An einem schönen Sonntag, ich glaube fast, es ist im Juli gewesen, bin ich mit meiner Mutter[1] nach Katzis gegangen zu einem Zahltag. Ich habe nämlich vom Kanton etwas gut gehabt für Taglöhne vom ‚Wuhren'[3] am Martinikopf unter Katzis. Nachher sind wir heim gegangen. Wie wir da, es ist so etwa um zwei herum gewesen, übers Katzner Brücklein kommen, so sagt auf einmal meine Mutter: „Schau, schau dort, welcher Weltsrauch steht überm Dorf?“ Plötzlich sagen wir: „Da brennt's gewiß daheim.“ Wir haben angefangen zu laufen, so viel wir haben können. Bisweilen haben wir noch an den Johannes gedacht. Der ist im Bett krank und kann sich nicht rühren. Fast ganz außer Atem sind wir ins Dorf gekommen. Hinten im Dorf ist schon alles ein Feuer und [eine] Flamme gewesen und eine Hitze zum Braten. Wie wir in unser Haus im Oberdorf kommen, haben wir die höchste Zeit gehabt. Das Feuer ist schon vom ‚Estrich'[4] herab in die Stube gekommen. Ich habe da eilends

[1] *mammə* als ausschließlich, nicht nur in den vornehmern Ständen gebrauchte Bezeichnung für ‚Mutter'. [2] Dorf im Kreis Thusis. [3] Wasserwehren machen. [4] Dachboden.

han dιə dɔ kšwιndɔ wæg dər bruədɔr uf də pukkəl knun. p mammə hed ɔu nɔ nεmmən εppəs tsæmə phakt, unte sιmmər, wɔs gιšš wɔs hεšš, ιns ōbɔrə fæld ūf kflōhɔ. šo gantsι hīffɔ līt sιntō ummənandrə kštandɔ uɒklēgɔ. us alən ekkɔ hεp mə khērt bīštə und jεsmə. əs ιšš abər ɔu tsum jammərə ksιn! fιlι hεnd nιd mē khan as ts hǣs uf ɔm lip. ammə khrιštjohannəsšrībər, dem gǣr

den Bruder auf den Buckel genommen. Die Mutter hat auch noch irgend etwas zusammengepackt, und dann sind wir ‚was gibst du, was hast du‘[1] ins obere Feld hinauf geflohen. Schon ganze Haufen Leute sind da umher gestanden und gelegen. Aus allen Ecken hat man jammern und wehklagen gehört. Es ist aber auch zum Jammern gewesen! Viele haben nicht mehr gehabt als die Kleidung auf dem Leib. Einem [gewissen] Christian Johannes Schreiber, dem völlig

Platte 50 (1496).

aləs fərbrunnən ιšt, was ər khan hεt, hūs, štall, mēbəl und wært-sahə, ιšš, wιə ər ιn ts ōbərfæld ūf khon ιšt und ιbər dɔ tsūn ιn sīnə bɔɒgərt hεt welə, so ēlεnd unt šlæxt khon, das ər wιə tōt ιbər də tsūn ιnə khειt ιšt. ιx sæl-bər bιn dιə kšwιnd wιdər ιs dɔrff āp tsum wo mēglι nɔ εppəs ts flēxnə. ι han nɔ εppəs bethǣs fər-twιtšt untsum fenštər ūs kwɔrffə. dər khrιštlι fuəttər hεp mərs tsər handə knun und uf ruɒkεllə ūf tān, bιs ι kwιst han, wo ιs undər-tιən khan. wιə ι wιdər us əm hūs khumə, ksēn ι halt, das aləs futš ιšt; fom hælffə und rettə ιš khει red ksιn. ə tšuppə šprιtsə sιn-tsur hιlf khon; abər sι hεnd alι tsæmə lιbərəmεnts nīd ūsrιxtə khennə, wιl sι εbə khει wassər khan hεnd. us də gιləkhæštə hεp mə mιəssə šepfə, um tιnnι ts han

alles verbrannt ist, was er gehabt hat, Haus, Stall, Möbel und Wertsachen, ist, wie er in das Oberfeld hinauf gekommen ist und über den Zaun in seinen ‚Baumgarten‘[2] hat wollen, so elend und schlecht geworden, daß er wie tot über den Zaun hinein gefallen ist. Ich selber bin da geschwind wieder ins Dorf hinunter, um womöglich noch etwas in Sicherheit zu bringen. Ich habe noch etwas Bettgewand erwischt und zum Fenster hinaus geworfen. Der Christian Fuetter hat mir's zu Handen genommen und nach Rongellen hinauf getan,[3] bis ich gewußt habe, wo ich es unterbringen kann. Wie ich wieder aus dem Haus komme, sehe ich halt, daß alles futsch ist; vom Helfen und Retten ist keine Rede gewesen. Eine Menge Spritzen sind zur Hilfe gekommen; aber sie haben alle zusammen gar nichts ausrichten können, weil sie eben kein Wasser gehabt haben. Aus den Jauchebehältern hat man schöpfen müssen, um Flüssigkeit zu haben zum Löschen.

[1] in großer Eile. [2] meist mit Obstbäumen bestandene Hauswiese. [3] Ortschaft im Kreis Schams.

tsum leššə. tamınsər šprıtsə ıš tunnə uf əm ōbərə plats ksın, untuə bim tsœməkhɛıjə fo ts wıltə hūs ts hūdərən unts fœtsə kaŋgə. ınn ərə tsit fo tswɛı štund ıšts gants dɔrff fərbrunnə ksın. nu ın də štrɛıjə sınd etləx hīsər ıbərplībə, so ts pundıs, ts tanıēl hosaŋgə, ts landammə rüədıs — sœb ıšt nɔx fašt gants nɔ̈ü ksın — unts tɔktər fərgıttə an dər undərə gassə. fo dər khırhə ıšš nu ts taxx fərbrunnə, ts kwelb ıš kantsplībə. ɔu ın khırhə hɛts fīr nıd mēgə klɛŋgə, wens šo ı dər nēxı fərmālıš prent hɛt und hɛıss ksın ıšt. mə sɛıt, tə pfārər fo khatsıš hɛı sı det īŋkfundə und us alə khrɛftə kwœrhət, mıt ūfkrapnə wēsə untɛrıgəm alı lɛhər an dər khırhə um und um fəršɔpt. dər ōbər tɛıl fom turə ıšt ɔu ts prennə khon. klɔkkə sınd əmāl obənābə khɛıt uŋkhaput kaŋgə.[1] *mə hɛt sı abər alı ufənandrə kfundə und nahǣr īkšmoltsə tsu dɛnə nɔ̈üwə. dəm pfruəndhūs hɛts nīkmaxt unts klīhə ts hɛnnıs kɛgənībər. tšuəlhūs, wo mər fɔr etlıh jārə pɔut hɛnd, ıšp fəršōmplībə.*

[1] hier bricht die Platte ab.

Die Taminser[1] Spritze ist drunten auf dem obern Platz gewesen und da beim Zusammenfallen von des Wilten Haus ‚zu Lumpen und Fetzen' gegangen. In einer Zeit von zwei Stunden ist das ganze Dorf verbrannt gewesen. Nur in der ‚Streije'[2] sind etliche Häuser übrig geblieben, so [das] des Bundi, des Daniel Hosang, des Landammann Rüedi — das ist noch fast ganz neu gewesen — und [das] des Doktor Veraguth an der untern Gasse. Von der Kirche ist nur das Dach verbrannt, das Gewölbe ist ganz geblieben. Auch in die Kirche hat das Feuer nicht zu gelangen vermocht, wenn's schon in der Nähe höllisch gebrannt hat und heiß gewesen ist. Man sagt, der Pfarrer von Katzis habe sich dort eingefunden und aus allen Kräften gearbeitet, mit aufgegrabenen Rasenstücken und derartigem alle Löcher an der Kirche ringsherum verstopft. Der obere Teil vom Turm ist auch zum Brennen gekommen. Die Glocken sind wenigstens herabgefallen und kaput gegangen. Man hat sie aber alle aufeinander gefunden und nachher eingeschmolzen zu den neuen. Dem Pfrundhaus hat es nichts gemacht und desgleichen [dem] des Hans gegenüber. Das Schulhaus, das wir vor etlichen Jahren gebaut haben, ist verschont geblieben.

[1] Dorf im Kreis Trins. [2] Name eines Gäßchens in Thusis; vgl. *streglia* f. „das enge Gäßchen" P. Carigiet, Rätoroman. Wörterbuch (surselvisch-deutsch) 335; *straglia* Pallioppi, Dizionari dels idioms romauntschs. Romauntsch-tudaisch 721.

XII.

Mundart von Nufenen (Bez. Hinterrhein, Kt. Graubünden).

Sprecher: Christian Trepp, Lehrer.
Transskriptor: wie bei Nr. X.

Platte 43 (1489).

dər trǣt mælxštuəl.

əs sınd ıəts kxrat tsexə jār, ım əukštə nā dər wassərgüssı, duə hed mər dər hōlendərmārtı əs ābətš ərtselt, ær sīgı mıt šīnə höptlı fē uss kədrjōlə weıdgaŋgš axəklæntslət ın t ǣbı untuə heıg ər də mælxštuəl fərgæssə. ən juŋgə puršt fam nāxpūr, dər rōt hapš, heı duə mıd əm kwet, ær welı ın dər naxt ūf ga nə hōlə. also, wıə dər hapš fam hans ım šnækkəloxx, šī xnæxt, am ābət tə mælxštuəl nıt fındə xann, geıd ər šīns dür tsum leŋ mārtı ump frǣkt nə, ob ər mə nıt tə mælx-štuəl lıə xöntı, ær müəssı šīnə am obərə štāfəl fərgæssə hæn. dər mārtı luəkt so šelmoxt undər šīm tællərxaplı fürxə unt seıt, šīnə dər āltə sī ts hudərə untər nūə brūxı ær sælbər. abər, heıg ər so föppləndə kseıt, du kxušt no kxant ūf ga nə hōlə, wenn nit æppə dopnə dər tūfəl nə brūxt. weıšt nıt, sıt tem mə t frēnə ıns fæll fam kxürnətə bokx ən šteı īpüətst het untər tūfəl kmeınt het, das sīg ıəts əs fræssə für ǣr, sıttər ıšt ær grūsıg təubə. ı wettə kxrat mīnə dər mutšbokx, das tu nıt ım štampıšt, dər mælxštuəl

Der gedrehte Melkstuhl.

Es sind jetzt gerade zehn Jahre, im August nach der Überschwemmung, da hat mir der Holländermartin eines Abends erzählt, er sei mit seinen Stücken Vieh aus Cadriola[1] ‚weidgangs‘[2] langsam herabgestiegen in die Ebi[3], und da habe er den Melkstuhl vergessen. Ein junger Bursch vom Nachbar, der rote Habsch,[4] habe da mit ihm gewettet, er wolle in der Nacht hinaufgehn ihn holen. Also, wie der Habsch, der Sohn des Hans im Schneckenloch, sein Knecht, am Abend den Melkstuhl nicht finden kann, geht er scheint's zum langen Martin und fragt ihn, ob er ihm nicht den Melkstuhl leihen könnte, er müsse seinen auf dem obern ‚Stafel‘[5] vergessen haben. Der Martin schaut so schelmisch unter seinem Tellerkäpplein hervor und sagt, sein alter sei in Scherben und den neuen brauche er selber. „Aber“, habe er so spottend gesagt, „du kommst noch leicht rechtzeitig hinauf, um ihn zu holen, wenn nicht etwa droben der Teufel ihn braucht. Weißt nicht, seit dem ihm die Verena ins Fell von einem gehörnten Bock einen Stein eingenäht hat und der Teufel gemeint hat, das sei jetzt ein Fressen für ihn, seither ist er furchtbar böse. Ich wette gleich meinen ungehörnten Bock, daß du nicht imstande bist, den Melkstuhl herab-

[1] Name einer Alp. [2] indem er das Vieh am Wege weiden ließ. [3] Flurname. [4] Kaspar. [5] Abteilung einer Alpweide‘.

axə ts hōlə. du gloupšt šɔ an nüt und fürtıštı nūd, bıss nıd əmāl ræxt axušt. əs söll sī, seıt tər hapš, šlād ī, dass bætskəd, geıt šnuərštraks ın šīnı hüttə — əs ıšt šɔ ræxtuɒkxəl ksī —, nümt heılıks brōd, weıšt, əs štükxlı naxxmalbrōd, das ər am tɔufšteı heımlıx für derə saxxə tsrukphāltə hed, ts psalməbuəx ts tāfıtš und fūrtsūg, weıšt woll, t šlagə us štaxəl und etlıx šwæfəlhöltslı.

zuholen. Du glaubst allerdings an nichts und fürchtest dich nicht, bis du nicht einmal recht anrennst.“ „Es soll gelten“, sagt der Habsch, schlägt ein, daß es klatscht, geht schnurstracks in seine Hütte — es ist schon recht dunkel gewesen —, nimmt heiliges Brot, weißt, ein Stückchen Abendmahlbrot, das er am Taufstein heimlich für solche Sachen zurückbehalten hat, das Psalmenbuch das davidische und Feuerzeug, weißt wohl, die ‚Schlage‘[1] aus Stahl und etliche Schwefelhölzchen.

Platte 44 (1490).

ær het kxrad geštər für nə blutskər šwæfəl kxɔuft kxæ und nə tsərgeɒkt. dər sappərlošts kxærlı! dıə saxxə tuəd ər ı šīns lædərtæššlı ı, fərxnüpfts kštīft mıd əmə lædərıəmlı, nümt šīnə də xnuplık kūrətšštækxə mıt tər kušpə undürdərūf ıšt ər was hešt was gıšt, wıə wenn ər nox ubər špıts uɒkrǣd wettı. sǣknıd! das ıšt ə tondərlıχə štukx ūf. dær hed ə wīl beınslənə xönnə! dər hapš heıməs špēttər xlīhær ərtselt. ər heıgı šı šɔ ə bıtslı kfürtət; abər as əs ən tūfəl gæbı, dəsæb heıg ər nıə ræxklɔupt. ər sigı šɔ etlıx māl kštürxlət tērt bır tsıərnüsslıekkə, und wenn dər geıssbeknər ın də turə kxrērəd heı, heıg mə ts hærtslı töttərləd. und ın də plaɒkə bım trıt sig dər hūə sō nɔ̄x an əm fərbī ksurəd, das ər kmeınt heı, ər

Er hat gerade gestern für einen ‚Blutzger‘[2] Schwefel gekauft gehabt und ihn geschmolzen. Der Sapperlotskerl! Die Sachen tut er in sein Ledertäschchen hinein, verknüpft es fest mit einem Lederriemchen, nimmt seinen knotigen Ebereschenstecken mit der eisernen Spitze und hinauf ist er ‚was hast du was gibst du‘,[3] wie wenn er noch über Spitz und Grate wollte. ‚Sag nicht!‘[4] Das ist ein tüchtiges Stück hinauf. Der hat eine Weile strampeln können! Der Habsch habe es ihm später haarklein erzählt. Er habe sich schon ein bißchen gefürchtet, aber daß es einen Teufel gäbe, das habe er nie recht geglaubt. Er sei schon etliche Male gestrauchelt dort bei der Zirbelnüßliecke, und wenn die Nachteule in den Türmen geschrien habe, habe ihm das Herzlein geklopft. Und in den ‚Planggen‘[5] beim Tritt sei der Uhu so nahe an ihm vorbeigeschwirrt, daß er gemeint habe,

[1] Feuerstahl. [2] alte bündnerische Scheidemünze. [3] eilends. [4] Ausruf des Erstaunens. [5] steile Grashalde (in einer Waldung).

kšpüri dər ättə fam tüfəl untər gukkər well nə hōlə, unts lædər-tæššli mit əm heilig brōd heig ər albig fešt in dər hant kxept. ən kurəšiərtə is suss ksī. wiə ər duə diə sibə töbəl i ksi sī — kxent heig ər də wæg wiə šīni hosə-tæššə, jedə štei und jedə kütš — sigə nox tsum ubərfluss tswē par-nīšə us də heittə fürxə ksurət — kmeint heig ər dox, ər müəssi šrīə und jessnə; kwēwət heig ər šō əs bitsli und kšwitst, das ei tropfə dər andərə psogə hei. und wiə ər duə tsum mædəlti xommi ob əm sūrwassər, wās mē opši geid, wæi ən xāltə luft fam šmāltsbodə axə, und alli furxt fort sīkš ksī wiə əwækkwišt. ts brünnəli am štāfəl heigi im xænnəl ruəhik kurkləd in dər tunkxlə, xidigə naxt.

er spüre den Atem vom Teufel und der Kuckuck wolle ihn holen, und das Ledertäschchen mit dem heiligen Brot habe er immer fest in der Hand gehalten. Ein Kuragierter ist er sowieso gewesen. Wie er da durch die sieben ‚Tobel'[1] durch gewesen ist — gekannt habe er den Weg wie seine Hosentasche, jeden Stein und jede Erhöhung — seien noch zum Überfluß zwei Steinhühner aus den ‚Heiden'[2] hervorgeschwirrt — gemeint habe er doch, er müsse schreien und Jesus rufen; geächzt habe er schon ein bißchen und geschwitzt, daß ein Tropfen den andern aufgesogen habe. Und wie er da zum Mädelti[3] komme ob dem Sauerwasser, wo es aufwärts geht, wehe eine kalte Luft vom Schmalzboden herab, und alle Furcht fort sei sie gewesen wie weggewischt. Das Brünnlein am ‚Stafel' habe in der Wasserrinne ruhig gegurgelt in der dunkeln, stockfinstern Nacht.

Platte 45 (1491).

und ær, was hešt was gišt, t šlütsə far tür umtrǣd. kmeint heig ər, ər xönni iəts nu də mælxštuəl far walbərə aχə klenkə, næbəm tsigərgalgə. abər duə ksēgi ær næbətər pritšə ən grōssə mann, ən breittə bræši, dær heig sūffə trunkxə us dər hamprokkə, weišt, us dærə, wā kxei hiənə hed, und famə brišetšli heig ər šō tünn

Und er ‚was hast du was gibst du' den Holzriegel von der Tür umgedreht. Gemeint habe er, er könne jetzt nur den Melkstuhl von der ‚Walbere'[4] herabholen, neben dem ‚Ziegergalgen'.[5] Aber da sehe er neben der Pritsche einen großen Mann, einen breitschultrigen, großen Kerl, der habe Käsemilch getrunken aus der ‚Handbrogge',[6] weißt aus der, die keinen Henkel hat, und von einem Stück Käsemasse habe

[1] Wasserriß, Schlucht. [2] niederes Buschwerk, bestehend aus Alpenrosen-, Erika-, Heidelbeerstauden udgl. [3] Teil der Alp Cadriola. [4] Lattengerüst, auf welchem die gewaschenen Milchzuber ihren Platz haben. [5] Gestell in der Nähe des Kamins, auf welchem der ‚Zieger', der nach der ersten Käsebereitung durch neuerliche Scheidung der Milch sich absetzende Niederschlag, aufbewahrt wird. [6] hölzerner Eimer (meist mit Deckel- und Tragbogen), besonders für Milch.

šnıttə apkxouwə und kæssə. duə ıšt ər gıwüss kxörıg əršmīhəd? dər mann sigı uf šīm trættə mælx-štuəl ksæssə. duə sig mə dox ən xältə grūsə dür də rük ūf kaŋgə, wıə wenn ər wassər fam kədrjöl-kletšər truŋkxə kxæ hættı. næbəm šprütsəl an dər hǣlı heıgə tswē wīss mūš, grōss wıə ratsmūš, am-əmə āltə xǣsjærb knagəd, sus sig alts so unheımlıx štıll ksı. dər mann heıg nə so ākrıntsləd wıə dər nöüwərandəršt. hed ər mə nūt tā? tā heıg ər mə nūd, abər mıd əmə grūsıgə blıkx uf šīns lædərtæššlı heıg ər kseıd: hættıš-tu nıd gottəs wōrd und heılıks brōd und fürlıtōd, ı wet tər tseıχə, wemm dər wīss mutšbokx wǣ. ımmə sats tsur tür āb und ūs, fort sig ər ksı, ær wüssı nıt, wā ər hı xo sīgı.

er schöne dünne Schnitten abgeschnitten und gegessen. Da ist er gewiß gehörig erschrocken? Der Mann sei auf seinem gedrehten Melkstuhl gesessen. Da sei ihm doch ein kalter Schauder den Rücken hinauf gegangen, wie wenn er Wasser vom Cadriolagletscher getrunken gehabt hätte. Neben dem ‚Sprützel‘[1] an der ‚Häli‘[1] hätten[2] zwei weiße Mäuse, groß wie Ratten, an einer alten Käseform genagt, sonst sei alles so unheimlich still gewesen. Der Mann habe ihn so angegrinst, wie der ‚Jemand anders‘.[3] Hat er ihm nichts getan? Getan habe er ihm nichts, aber mit einem grausigen Blick auf sein Ledertäschchen habe er gesagt: „Hättest du nicht Gottes Wort und heiliges Brot und ‚Feuertod‘,[4] ich wollte dir zeigen, wem der weiße ungehörnte Ziegenbock wäre.“ In einem Satz zur Türe hinab und hinaus, fort sei er gewesen, er wisse nicht, wo er hingekommen sei.

[1] schräg angebrachter Träger des über der Feuerstelle befindlichen Armes, an dessen Ende eine in einen Haken auslaufende Kette (*hǣlı*) befestigt ist, die den Kessel trägt. [2] eigentlich Konj. Präs. [3] der Teufel. [4] das aus Zunder, Feuerstein und Stahl bestehende alte Feuerzeug.

XIII.

Mundart von Vals (Bezirk Glenner, Kanton Graubünden).

Sprecher: Kaspar Schnyder, Lehrer.
Transskriptor: wie bei Nr. X.

Platte 53 (1499).

dər xrumm jöri.[1]

ts muəmə štīnıš jörı ıšt wıə dı andərə lüt xrummən uf t wǣlt xo und ıšt xrummə plıbə. ši muəttər, ts štīnı, het šo bim fǣššə kmerkxt, das bi dem göflı nıd

Der krumme Jöri.[1]

Der Muhme Stini[2] Jöri ist wie die andern Leute krumm auf die Welt gekommen und ist krumm geblieben. Seine Mutter, die Stini, hat schon beim Einwickeln gemerkt, daß bei dem Kindchen nicht alles mit graden

[1] J. Jörger, Der chrumm Jöri (Die Schweiz XIII Heft 23).

[1] Georg. [2] Christine.

alts mıt kxrą̄də dıɒgə tsuəgeɒgı. dər ettər hannəs tunı abər, dər fattər, hed ēršt laɒ dərną̄ də bræštə halb ə halbə kšpürt, wıə dər mürt šo frī ən hübəl ksī und leɒštə uməkodələd ıšt, wā ər ššo mıt tə meıkkə kǖnət und mıt šīnə fıɒšı ın allə gutlə kwæšərət hed. mə het tə jörı fa wittəm k̄χent, wā ər nu kštandən uɒkaɒgən ıšt. wen ər mıt andərə mǖrtə fræssə kmaxt hed, so heıntš nən all henəšıss bi šim pukkəl bərxo, und heıntš pfuı kmaxt und ər het šı nu so guət fərštek̄χt, so het ši pukkəl bālt hındər əmə kwæt, bālt hındər ərə šittərbīgə, bālt hındər əmə māsskštell fürəkluəkt. nā unnā ıštər jörı ɔu ın t šuəl kxrümmələt unt hættı dertsıər klǣrnət. wenn dər lērər də buəbə xlepf kǣ het, so het ǣr wıə dı andərə ɔu dər grınd undər də bāx khēχt, dər tšōppə drubərtsogə untər pukkəl — so fıl as tə rük — fürəkštrek̄χt. ənandərənā heıntı andərə ırı traxt kheımšət, nu bim jörı hets kheıssə: dēr ārm tropf ıšt mıt šim pukkəl suss šo kštrāftə knuəg, und ǣr het nüppərxo. dı andərə buəbə heıntrab kıkslət untər būx follə klaxxət for šadəfrɔ̈üt, untər jörı het prællət for fərgunšt. wıə dər jörı tsu šīnə jārə xo ksı ıšt, hed ər šı ɔu müəssə as soldāt štellə. t fallər rekxruttə sınd xūm ın dıə štubə ı krummlət ksī,

Dingen zugienge. Der Oheim Hannes-Toni aber, der Vater, hat erst lange darnach das Gebrechen halb und halb gemerkt, wie das Kind schon völlig ein Strubelkopf gewesen und längst herumgewatschelt ist, wie er schon mit den Mädchen gezankt und mit seinen Fingerchen in allen Pfützen gepantscht hat. Man hat den Jöri von weitem gekannt, wo er nur gestanden und gegangen ist. Wenn er mit andern Kindern ‚Fressen gemacht‘[1] hat, so haben sie ihn alle ‚Hennenschisse‘[2] bei seinem Buckel erwischt, und haben sie ‚pfui gemacht‘[3] und er hat sich noch so gut versteckt, so hat sein Buckel bald hinter einer Gebäudeecke, bald hinter einem Holzstoß, bald hinter einem ‚Maßgestell‘[4] hervorgeschaut. Nach und nach ist der Jöri auch in die Schule gehumpelt und hätte dort brav gelernt. Wenn der Lehrer den Buben Schläge gegeben hat, so hat er wie die andern auch den Kopf unter die Bank hängen lassen, den Rock drübergezogen und den Buckel — so viel als den Rücken — vorgestreckt. Der Reihe nach haben die andern ihre Tracht eingeheimst, nur beim Jöri hat es geheißen: „Der arme Tropf ist mit seinem Buckel so schon gestraft genug“, und er hat nichts bekommen. Die andern Buben haben darüber heimlich gekichert und den Bauch voll gelacht vor Schadenfreude, und der Jöri hat geflennt vor Mißgunst. Wie der Jöri zu Jahren gekommen gewesen ist, hat er sich auch müssen als Soldat stellen. Die Valser Rekruten sind kaum in die Stube hineingepoltert gewesen,

[1] Fangen gespielt. [2] Augenblicke. [3] Verstecken gespielt. [4] Gestell zur Aufbewahrung von *mass*, dem aus gebrühtem Alpensauerampfer, auch Kartoffeln, Mehl usw. bestehenden Schweinefutter.

Platte 54 (1500).

sə dūttət sonə χœtsər obəršt šo fa ts hındəršt fürə uf də jörı und læptıgət: dertər xrummə χönəwər de nıt brūxə. kxrāt šıəssə lǣrnətēr nıə, und um ts ekt ts šıəssə ıšt nu nıt tə brūx. əs andərə jārš ım mɛıə īštər jörı mıt tə ksellə ts lox ūs uf t lants-kmɛınd. luəgət, sœgətıə wallə, was für hüpš purštə dıə fallər hɛınt, wenn nu dər xrummə nıt tərbıə wǣ! dēr trɛıt tər mərœnt-sakx fa də fallərə uf šīm rük, špötlətrubərāb əso əs xlīs gœləws fluksrɔuxərlı ın ərə lɛŋgə kasakkə. špēttər ıštər jörı ə wīl laŋ tsuə ts plattəsɛplıš nuššı ts hɛŋgər-kaŋgə; de hūrāttə wıll bi ünš alts. dər jörı hœttı ts nuššı ɔu bərxo, wıl ər fa dən āltən əs tsıərs saxxlı ts ərwārtə khœ het, und uf das luəgət suss bi n ünš t mɛıkkə mē as uf t hüpšı und kšīdı. əs ābetš ıštər jörı ə wīl laŋ[1] uf dər holtsbīgə for ts nuššıš fœn-štərlı kxnɔ̈üwət und het t ret fər-χērt. duə khōrd ər, wıə ə šuppə naxpuəbə kassən ūf rumlə und fərštekχt šı kšwınt kšwınt[2] hın-dər əm xammərəkwœt. ıəts luəgəd ɔu dər jörı! laxxətıə naxpuəbə, dər mānə šīnt mə əso luttərə uf šī pukkəl, das ər klentst as wıə ə hɛıkrapxuklə. untıə kxœrlı

[1] von ə ab bei der Aufnahme nicht gesprochen. [2] bei der Aufnahme nicht gesprochen.

so deutet so ein ‚Ketzer‘[1]-Oberst schon von ganz hinten hervor auf den Jöri und ruft laut: „Dort den Krummen können wir dann nicht brauchen. Gerade schießen lernt der nie, und um die Ecke zu schießen ist noch nicht der Brauch.“ Ein andres Jahr im Mai ist der Jöri mit den Burschen beim ‚Loch‘[2] hinausgezogen auf die Landsgemeinde.[3] „Schaut“, sagen die Welschen, „was für hübsche Burschen die Valser haben, wenn nur der Krumme nicht dabei wäre!“ „Der trägt den ‚Marend‘[4]-Sack von den Valsern auf seinem Rücken“, spöttelt darauf so ein kleiner, gelber Heublumenraucher in einer langen ‚Kasake‘.[5] Später ist der Jöri eine Zeit lang zu des Plattensepplis ‚Nuschi‘[6] zum ‚Heimgarten‘[7] gegangen; denn Heiraten will bei uns alles. Der Jöri hätte das Nuschi auch bekommen, weil er von den Alten ein hübsches Sächelchen zu erwarten gehabt hat, und auf das schauen sonst bei uns die Mädchen mehr als auf die Hübschheit und Gescheitheit. Eines Abends ist der Jöri eine Zeit lang auf dem Holzstoß vor des Nuschis Fensterchen gekniet und hat mit verstellter Stimme geredet. Da hört er, wie ein Haufen Nachtbuben die Gasse herauf lärmen und versteckt sich geschwind geschwind hinter einer Kammerecke. „Jetzt seht auch den Jöri!“ lachen die Nachtbuben, „der Mond scheint ihm so hell auf seinen Buckel, daß er glänzt als

[1] Verwünschung. [2] die den Taleingang bildende Enge. [3] in Graubünden die im Frühling unter freiem Himmel stattfindende Versammlung der Aktivbürger eines Gerichtsbezirkes zur Regierungswahl, Gesetzesabstimmung usw. [4] Zwischenmahlzeit, doch auch Mittag-, Abendmahl. [5] frackartiges Kleidungsstück aus (schwarzem) Tuch. [6] Agnes. [7] nächtlicher Besuch bei einem Mädchen.

sınd wīttər khüplət und hεıntə jörı nıtt əmāl plükt odər gār hεı kjakt. dıə šant hættənš mə nıd ātuə söllə; de ts nuššı hets lɔ̄üftərlı tsuəkšlagə unt het tə jörı nıə mē ākluəkt, fəršwīgə de khū̂rāttət. εs het tuə dərnā̜ ən fıll lεıdərə ššılı, wā nıd əmāl dər löffəl ın dər tsεınə khæ het, khū̂rāttət.

wie eine Heiliggrabkugel."[1] Und die Kerle sind weiter getrottet und haben den Jöri nicht einmal verscheucht oder gar heim gejagt. Die Schande hätten sie ihm nicht antun sollen; denn das Nuschi hat das Fenster zugeschlagen und hat den Jöri nie mehr angeschaut, geschweige denn geheiratet. Es hat dann später einen viel häßlichern Schieler, der nicht einmal ‚den Löffel im Korb' gehabt hat, geheiratet.

[1] mit Wasser gefüllte Glaskugel, hinter der die zur Beleuchtung des heiligen Grabes dienenden Lichter aufgestellt werden.

Platte 55 (1501).

ts jörıs lüt hεınt gægə dıə xrümmı allərlεı fürknu und əso ə mæxtıgə tšuppə fraŋkə ın dər rī āpkwōrffə. tsēršt hed nə t hēbamm mıd əmə hεıssə bögəlīsə mæxtıkwalxət. əs həd nüt knütst. dərnā̜ həd ər əs halps jār laŋg ə hārtsplæts ūfkhæ, bıs ər mə t hut offə kfræssə het. ɔu dass het k̆χə flōlı kholffə. dərnā̜ het nə əs ālts ramunšər bābı ākæ, ər söttı hopšəlhüšı æssə. ɔu dass hed ər tā, bıs ər duə dıə wār[1] het müəssə xotsə; šıər t mıltsı hed ər müəssə uəxəgæ. ɔu dass het k̆χə dıŋgı kwürk̆χt. wıənər əfaŋgə[2] frī āltə unt štabəndə[2] ksī ıšt, khōrtər jörı famənə kšīdə dokxtər nɔ̄üən ın dər šwits āb. ær bεıttət nıt laŋg und maxt šı uf pεı. wıər duə ussəts hantsjōlə də wāld āb ıšt, hed ər əso ubər t akslə hındəršı kšılət uf šī pukkəl unt het teŋk̆χt: dıχ træg ı

Des Jöris Leute haben gegen die Krummheit allerlei angefangen und so einen mächtigen Haufen Franken in den Rhein hinabgeworfen. Zuerst hat ihn die Hebamme mit einem heißen Bügeleisen tüchtig gewalkt. Es hat nichts genützt. Darauf hat er ein halbes Jahr lang einen Harzlappen[2] aufgelegt gehabt, bis er ihm die Haut aufgefressen hat. Auch das hat nicht das Geringste geholfen. Darauf hat ihnen ein altes romanisches Weiblein angegeben, er sollte Froschlaich essen. Auch das hat er getan, bis er dann die Ware hat kotzen müssen; schier die Milz hat er ausbrechen müssen. Auch das hat nicht das Mindeste gewirkt. Wie er endlich recht alt gewesen und steif dahergegangen ist, hört der Jöri von einem gescheiten Doktor irgendwo in der Schweiz drunten. Er wartet nicht lange und macht sich auf die Beine. Wie er da außerhalb Hansjolen den Wald hinab ist, hat er so über die Achsel rückwärts geschielt auf seinen Buckel und hat gedacht: „Dich trage ich auf

[1] *dıə wār* bei der Aufnahme nicht gesprochen. [2] bei der Aufnahme: *akfaŋgə het … kštabətə.*

[2] als Zugpflaster verwendet.

əmāl nümmə hɛι und wens ə gœntsι tšιfərə follə marιgιɒ xoštə söttι! əs ιšt andəršt xo, losət nū! dər jörι xunt gants štramməndə tsu dem dokxtər. dēr rükχtə špιəgəl tsrœxt, luəkt nən əso kšpœssιg fa dər sῑttən ā, tāppəd an əm umə unt sɛιt: jörι, ιər sid əs fenomēn, ιər hɛιd ən supərlatīf-χrümmι! dā ιšt šwǣr ts hœlffə; ι müəštən ιχ mιtš abənandərə sāgə unt fərχērt bιrum tsœmə-līmə, unte würtət ər no xūm əso kxrādə əs wιə nə ššlιttəxuəxə. šῑss tər drī! rütstər jörι for töübι röttə,[1] bišt sœlbər ə suppəlappι! lost nüp mē, ιštsur štubə ūss und was gιšt was t hešt təm falš tsuə, wā ər gants brātramən āxxo ιšt.[2] dər hēr het tə jörι fιl māl trōštət ummə ksɛιt: jörι,

keinen Fall mehr heim und wenn's einen ganzen Rückenkorb voll Napoleon kosten sollte!" Es ist anders gekommen, hört nur! Der Jöri kommt ganz steif zu jenem Doktor. Der rückt die Brille zurecht, schaut ihn so merkwürdig von der Seite an, tastet an ihm herum und sagt: „Jöri, ihr seid ein Phänomen, ihr habt eine Superlativkrummheit! Da ist schwer zu helfen; ich müßte euch mitten auseinandersägen und verkehrt wieder zusammenleimen, und dann würdet ihr noch kaum so gerade wie eine Schlittenkufe." „Scheiß dir drein!" stößt der Jöri vor Zorn rot hervor, „bist selber ein ‚Suppenlappi'[1]!" Hört auf nichts mehr, ist zur Stube hinaus und ‚was gibst du was du hast'[2] Vals zu, wo er ganz zerschlagen angekommen ist. Der Pfarrer hat den Jöri oftmals getröstet und ihm gesagt: „Jöri,

Platte 56 (1502).

nœmətιə saxx nιd əso šwǣr ūf! uf der[3] wœlt gɛιd alts fərbī, untas bōštι wird ιn dər ēwιkxɛιt tsum sœgə. us də χrümštə, fərworəntštə āhōrə gιts dι beštə, tsǣιštə wek und us də χrümštə lüttə gιts ιm hιməl dι kxrādιštən ɛɒgəl. so het tər hēr[4] kret. abər əu dass ιšt alts mιdənandərə nüksι; ts kxuntrǣrι; ιər wǣrdəts kxrat khōrə. əs ābətš hets k̄χleχt unt lüt hɛιnt ksɛιt:

nehmt die Sache nicht so schwer auf! Auf dieser Welt geht alles vorbei, und das Schlimmste wird in der Ewigkeit zum Segen. Aus den krummsten, verwachsensten Ahornen gibt es die besten, zähesten Keile und aus den krummsten Leuten gibt es im Himmel die gradesten Engel." So hat der Pfarrer geredet. Aber auch das ist alles miteinander nichts gewesen; das Gegenteil; ihr werdet's gleich hören. Eines Abends hat die Versehgangglocke geläutet und die Leute haben gesagt: „Jetzt ist

[1] von *rütstər* ab undeutlich. [2] von *wā* ab bei der Aufnahme nicht gesprochen. [3] bei der Aufnahme: *derə*. [4] bei der Aufnahme: *her*.

[1] Laffe; Wortspiel mit ‚Superlativ'. [2] eilends.

ɩəts ɩšt šīnts əm ārmə χrümməlɩ šī štund ɔu kxrušt, trōšt ɔ got! rɩχtɩg, bim ts bættəlüttə het tər jörɩ ūskšnūfət khæ. ær ɩštuə suss tsɩər ūfkxo tsum sampēttər, wɩl kxrat nɩəmər andəršt uf əm wæ-ksɩ ɩšt; de dɩə meɩštə gæntərdürāb. dər sampēttər frǣkt nə: wass wɩll mə wǣrdə? ən eŋgəl, het mər dər hēr akkæ, seɩt tər jörɩ kšwɩnt. guətə jörɩ, ɩər weld əs dɩŋgɩ hōj uss, seɩt tər sampēttər, ən eŋgəl xan ɩ us ɔ̈üχ nit maxxə; mə wüštɩ nɩt, wā mən a dem pukkəl p flügəl ābüətsə χöntɩ. ɩər müəšt mɩ ræxt fəršta, das ksǣxɩ əso uss, as wɩə wemə əs dürs grotslɩ štad əmə rōttə nægəlɩ uf də suntɩkhuət štekχtɩ. mə würt nɩχ an ən an-dərɩ tsɩərɩ ārbət štellə müəssə. und əsō ɩštər jörɩ ənandərənā̰ ɩn ərə nüwə hɩməlōrdələ blāsbalg-trættər xo. dərbḭ̄ ɩšt ər gants tsfrɩdə unt sælig, sɩtt ər ksē het, das bi allən andərə ōrdələ ɔu luttər χrümlɩgə ākštelt sɩnd unte ēršt no was fürɩg. nu ēndər as nit leŋgwīlɩgɩ sī dɩə ārbət, meɩnd ər. ja laxxə!

scheint's dem armen Krüppel seine Stunde auch gekommen, tröste ihn Gott!“ Richtig, beim Gebetläuten hat der Jöri ausgeatmet gehabt. Er ist da übrigens hübsch hinauf gekommen zum Sankt Peter, weil gerade niemand anders auf dem Weg gewesen ist; denn die meisten gehn abwärts. Der Sankt Peter fragt ihn: „Was will man werden?“ „Ein Engel, hat mir der Pfarrer angegeben“, sagt der Jöri geschwind. „Guter Jöri, ihr wollt etwas hoch hinaus“, sagt Sankt Peter; „einen Engel kann ich aus euch nicht machen; man wüßte nicht, wo man an diesem Buckel die Flügel annähen könnte. Ihr müßt mich recht verstehn, das sähe so aus, als wie wenn man ein dürres Zweiglein statt einer roten Nelke auf den Sonntagshut steckte. Man wird Euch zu einer andern hübschen Arbeit stellen müssen.“ Und so ist der Jöri alsbald an einer neuen Himmelsorgel Blasbalgtreter geworden. Dabei ist er ganz zufrieden und selig, seitdem er gesehen hat, daß bei allen andern Orgeln auch lauter Krumme angestellt sind und dann erst noch was für welche. Nur eher langweilig als nicht sei die Arbeit, meint er. Ja lachen!

XIV.

Mundart von Glarus (Kanton Glarus).

Sprecherin: Dr. Katharina Streiff, Lehrerin.
Transskriptorin: Dieselbe.

Vgl. im allgemeinen J. Winteler, Die Kerenzer Mundart des Kantons Glarus.

Platte 3 (1219).

[1] *əm morgəd əm fūfι bιn ιx ūfkštandə — dərhans hæt nux kšlāffə wenə muɒk ιm andərə bet — umpι gu špatsιərə. etlι štumpιn ι əlæι ι dər štat umməkloffə. da ksīn ι əmənə mūrlι und əmənə īsənə klændər fīl lūt štū; und uf mis frāgə, was tas sīg, hæιsts tər bærəgrabə. da muəštu æu ι t nēxι gu luəgə, han ι tæɒkt, umpι tsųəxə kaɒɒə. abər da bιn ι dox əršrokkə wenəs hündlι. tsēršt han ι kmæιnt, əs sīgətswī fərxlæιttundə, wil sι das æι māl uf tswæι untas andər māl uf fιər bæιnə kloffə sιnd; abər bald han ι kmerkt, as das īræxt læbιg bǣrə sιnd; t lūt hænnə brōt abəkworffə, untə hænt sι fašt als mιt tə šnurə ūfkhebət; ιšt abər öppιs ə bodə kfallə, so ιštər grōssər xū und hæt əm xlīnərə mιt sinə tāppən æιs ə xopf kšlagə, uɒksurət hæt ər, da ιšt ən alpštιər nūt tərgægə ksī. da bιn ι abər tæub wōrdə, unt lūt hænd æu ksæιt:*

Am Morgen um fünf bin ich aufgestanden — der Hans hat noch geschlafen wie ein Murmeltier im andern Bett — und bin spazieren gegangen. Etliche Stunden bin ich allein in der Stadt umhergelaufen. Da sehe ich an einem Mäuerlein und an einem eisernen Geländer viele Leute stehn; und auf mein Fragen, was das sei, heißt's der Bärengraben. „Da mußt du auch in die Nähe schauen gehn", habe ich gedacht, und bin hingegangen. Aber da bin ich doch erschrocken ‚wie ein Hündchen.' Zuerst habe ich gemeint, es seien zwei Verkleidete, weil sie das eine Mal auf zwei und das andere Mal auf vier Beinen gelaufen sind; aber bald habe ich gemerkt, daß das wirkliche lebendige Bären sind; die Leute haben ihnen Brot hinunter geworfen, und dann haben sie fast alles mit den Schnauzen aufgehoben; ist aber etwas auf den Boden gefallen, so ist der größere gekommen und hat dem kleinen mit seinen Tatzen eins an den Kopf geschlagen, und gebrummt hat er, da ist ein Alpstier nichts dagegen gewesen. Da bin ich aber ärgerlich geworden, und die Leute haben auch gesagt: „Der ‚Mani'[1] ist

[1] Nach Caspar Streiff, Der Heiri Jenni im Sunnebärg, Glarner Nachrichten Nr. 300 (23. Dezember 1902). Die Handlung spielt sich vor dem Bärengraben in Bern ab.

[1] Koseform zu ‚Mann', Name des Bärenmännchens im Berner Bärengraben.

dər manι ιšš hüt wιdər nüp frīnə. dər manι sig dər hūshēr, hænd andər ksæιt, unta müəs ebə p fræu undədurə; und ιx ha tæɒkt, da siks ιm sunnəbǣrg umkxērt, nu as p frīnə nük kad əso ūsōdəgι sig we dər bǣr. ιx han æu ə mokkə brōts handə knū und han ākfaɒɒə, als ə dər bærəfræu tsuəwærffə; abər da hæt tər alt wιdər ksurət und ιšš ərə nāxə kloffə. duə han ι krüəft: gāšt əwǣg, du ēbιgə! du wιršt nüd als əlæι müəsə kfræssə hā; wart, ιx xumən ιəts dæn abə, dιx wιl ι də šu fərtsæusə, du fərdamtə fræsshund. dər bǣr hæt abər gar kxæι nodιts fu mιr knū, unt lūtsrιɒɒəlummə hænd ākfaɒɒə laxxə. ιx ha šu das æι bæι übər ts klændər übərə kštelt und han əm kfūštət ummιt əm huət hī und hǣr kfagιərt, bιs ebə mis rār nū hüətlι ι grabən abə kxīt. dər bǣr hæt nə štantipē ι t šnurə knū, wæn ι šu krüəft ha: lāšš nə hokkə, du ūkfιdərεtə sιəx! dēr hæt trīəhalbι fraɒkə kxoštət, unte müəntə wιdər tsalt sī.

heute wieder nicht freundlich." Der ‚Mani' sei der Hausherr, haben andere gesagt, und da müsse eben die Frau ‚unten durch'[1]; und ich habe gedacht, da sei es im Sonnenberg[2] umgekehrt, nur daß die Verena[3] nicht ganz so unverträglich sei wie der Bär. Ich habe auch ein Stück Brot zur Hand genommen und habe angefangen, alles der Bärenfrau zuzuwerfen; aber da hat der Alte wieder gebrummt und ist ihr nachgelaufen. Da habe ich gerufen: „Gehst du weg, du ‚ewiger' ![4] Du wirst nicht alles allein gefressen haben müssen; warte, ich komme jetzt dann hinunter, dich will ich dann schon zerzausen, du verdammter Freßhund!" Der Bär hat aber gar keine Notiz von mir genommen, und die Leute ringsherum haben angefangen zu lachen. Ich habe schon das eine Bein über das Geländer hinüber gestellt und habe ihm mit der Faust gedroht und den Hut hin und her geschwenkt, bis eben mein wunderschönes neues Hütchen in den Graben hinunterfällt. Der Bär hat ihn stantepede in die Schnauze genommen, obwohl ich gerufen habe: „Läßt du ihn liegen, du unmanierlicher ‚Siech'[5]! Der hat drei und einen halben Franken gekostet, und die müssen dann wieder gezahlt sein."

[1] sich ducken. [2] Heimat des Erzählenden. [3] die Frau des Erzählenden. [4] verstärkend vor einem (auch wie hier unterdrückten) Schimpfwort. [5] grobes Schimpfwort, eig.: Kranker, besonders Aussätziger.

XV.

Mundart von Einsiedeln (Kanton Schwyz).

Sprecher: Meinrad Lienert, Schriftsteller.
Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

a und *ā* (= gedehntem altem *a*) zeigen starke *o*-Färbung. Ausl. *ə* entspricht in der Qualität starktonigem *æ*.

Platte 30 (1277).

nœι, sə kxöιrəd ər nüd, əsou öppιs! xuntou nüd ə profæssər tsuə mər unt sæιt, ι sōl ιətsəd xou gə ιn ənə pornəgrāf odər wιəs hæιst — s ιšt jou ə drækx drā klægə — ιnə xou rēdə. hιnd ər ιəts nœιmιs əsou kxöιrt! was xunt au də lǖttə hüttιkstāks nu als t sιnn! bιm æιd all nǖ und wǣdəl ə nιgəlnāgəlnǖι ərfιndιg. frīlι han ι šou kwüst, as mə t štιmm xān apportəgrafιərə, das han ι. he, wæmə jou as plǣsιtünəlseιbəbuəbə bræntskwīrblι fərbītšιəŋkəd, sə kxöιrt mə dər gants uslǽndιk suntιg durə, wιə n əsou ə nǖmöιdιššə trιxtər allərhamp fürιk tænts ūfmaxt. s ιšt æιnəwǣg hιrmuəts ə šöιnι ərfιndιg. s lupft æιm pæι əs wιə də hüəndərə p fækxə, wæn ənə pǖrənι brǖ brǖ rüəft. jæ glaubəd ərs öppə nǖd? he, sə gönd losəd nu sælbər, das losəd! wedər frīlι, was wour ιšt, ιšt wour; t lιədlι töιnətə nüd halp sə šöιnι tsuə derə blǣxtūdərən ūs. s xīt öppədιə wιə tsuəmənə tǖxəl ūs odər eιndər nu wιə wæn s pounəfǣtsəls hǖross, dιə grouss marιbeιt, uf tə fourxιlə æιstər dur

Nein, so hört ihr nicht, so etwas! Kommt da nicht ein Professor zu mir und sagt, ich solle jetzt kommen in einen Pornographen oder wie es heißt — es ist ja ein Dreck dran gelegen — hinein reden. Habt ihr schon so etwas gehört! Was kommt auch den Leuten heutzutage noch alles in den Sinn! Beim Eid ‚jeden Neumond und Vollmond'[1] eine niegelnagelneue Erfindung. Freilich habe ich schon gewußt, daß man die Stimme kann abportographieren, das habe ich.[2] Ei, wenn man ja an des Blasitoniseppenbuben Schnapsgeschäftchen vorbeigeht,[3] so hört man den ganzen geschlagenen Sonntag durch, wie so ein neumodischer Trichter allerhand Tänze aufspielt. Es ist auf jeden Fall eine überaus schöne Erfindung. Es lüpft einem die Beine wie den Hühnern die Flügel, wenn ihnen die Bäuerin „brü brü" ruft. Ja glaubt ihr's etwa nicht? Ei, so geht [und] hört nur selber, jawohl hört! Aber freilich, was wahr ist, ist wahr; die Liedlein tönen dann nicht halb so schön zu jener Blechtrompete heraus. Es klingt manchmal wie zu einem Wasserrohr heraus oder eher noch wie wenn des Bonifatius ‚Hüroß',[4] die große Marie Elisabeth, auf der ‚Vorkirche'[5]

[1] alle Augenblicke. [2] Bekräftigungsformel wie auch mehrfach im folgenden, zum Teil mit *sə* = so erweitert. [3] *tšιəŋkə*, eig. die Füße schief setzen, dann als scherzhafter oder verächtlicher Ausdruck für ‚gehn' überhaupt. [4] übertr. zur Bezeichnung einer lebhaften, derben Frau. [5] Empore.

t nasə sɪɒt, wɪəwoul sɪ sušp mūls knuəg het. əs sōl œɪnə nu gou gə luəgə, wɪə sɪ nou əm bœttəlūttə dɪə kšweltə gummət ɪnə wourgləd, bɪm œɪt štǣrb ɪ! šɪər gār mɪtsantə mundūr, das wourglət sɪ. jæ sou, æhǣ!

immer durch die Nase singt, obwohl sie sonst Mauls genug hätte. Es soll einer nur schauen gehn, wie sie nach dem Gebetläuten[1] die geschwellten Erdäpfel hinein würgt, ‚beim Eid sterbe ich‘![2] beinahe mitsamt der Montur, jawohl würgen tut sie. Ja so, aha!

Platte 31 (1278).

ɪ bɪ do, mœɪn, ə šütslɪ übər s pourt ūs. jæ sou, də pornəgrāf. jæ xünd ɪr ɪəts ə sōləs fərštou? æ, gömmər au əwǣg! sɪ wend ɪs, mœɪn, für ə bɪštənesəl hā, das sə wents. ɪəts as mīr rūxxə pūrə söttəd ɪn əsou ə pornəgrafəššə xœɒɒəl ɪnə gou gə redə und as s ūsər štɪmmə tœgəd īmaxxə und wēləd ɪ dɪə štat wɪən ɪs öɪštrīxɪšš ɪnə šɪkxə, ɪštə šou öppɪs imǣrs. jæ wās, tumm saxxə! glaubəd au ə sōləs nüd! jæ oha mošt! reb mər nūd! s xunt jou hüttɪkstaks kxœɪ sū me drūs, was tenə kleɪrtə nu als libərəmœnts ɪm grɪnd uməgout; tœɒkxəd nu a lufpaloun, das tœɒkxəd! frīlɪ, kšpæssɪg ɪštas šou. ɪəts as mən öppə sūrə xabɪs īmaxt umplouɪ beɪrɪ für gœgə dɪ glœɪttɪkxatrɪ umpeɪrɪbütsəl unt sōlɪ wār für grœüpkfrǣssɪk sǣltsəbɪkxər, xan ɪ nu woul fərštou. wedər as ɪ öppərəm t sɪɒ xǣm, kellə fo ūs ūpautstə šwitsərpūrə uf tas wɪən ɪnə t šɪkxə, ǣnəs wǣr mər sušt s letšksī, wounɪ dra tœɒkxt het. wou klœɒkt au das

Ich bin da, mein ich, ein Stückchen übers Ziel hinaus. Ja so, der Pornograph. Ja könnt ihr jetzt so etwas verstehn? Ah, geht mir doch weg! Sie wollen uns, mein ich, für einen ‚Bist-ein-Esel‘[3] halten, so wollen sie. Jetzt daß wir rauhen Bauern sollten in so einen pornographischen ‚Kännel‘[4] hineinreden gehn und daß sie unsere Stimme einmachen und in die Stadt Wien ins Österreichische hinein schicken wollen, ist dann schon etwas Ungeheuerliches. Ach was, dumme Sachen! Glaubt doch so etwas nicht! Ja ‚oha Most‘![5] Rede mir nichts! Es kommt ja heutzutage keine Sau mehr draus, was diesen Gelehrten noch alles mögliche im Kopf herumgeht; denkt nur an den Luftballon, denkt nur dran! Freilich, spaßig ist das schon. Jetzt daß man etwa Sauerkraut einmacht und ‚blaue Beeren‘[6] gegen die schnelle Katharina und Hagebutten und solche Ware für feinschmeckerische Leckermäuler, kann ich noch wohl verstehn. Aber daß jemandem in den Sinn käme, die gellende Stimme von uns ungeschlachten Schwyzerbauern nach diesem Wien hinein zu schicken, das wäre mir sonst das letzte gewesen, woran ich gedacht hätte. Wohin führt auch das alles

[1] um 8 Uhr abends. [2] Bekräftigungsformel, erg.: wenn's nicht wahr ist. [3] zum Narren. [4] Wasserrinne, besonders Dachrinne. [5] Abfertigung, so ist's nicht gemeint, falsch geraten oä. [6] Heidelbeeren.

als nu hī? hussjaŋks, beıtlı, krœx tı[1]*! tsletšt am œmpornəgrafıərəts nu kıdaŋkxə ı dər štœıštokxtuŋkxlə naxtur pettekxı durə; dæ xašš əs nümmə mıt təm bīxtsœdəl tekxə, du fərfluəmmərəts plıtsklı dū! jou, jou, beıtlı, laxx nu! s ıšp mər ǣrıšt. was wents tænn au abər ı derə wıənnərštat*

noch? Zum Teufel, Bethli, sieh dich vor! Zu guter letzt pornographieren sie noch die Gedanken in der steinstockdunkeln Nacht durch die Bettdecke hindurch; dann kannst du sie nicht mehr mit dem Beichtzettel decken, du verflixtes Blitzmädel du! Ja, ja, Bethli, lach nur! Es ist mir Ernst. Was wollen sie denn aber auch in dieser Wienerstadt

Platte 32 (1279).

mıt ūsərə štımmə āfǣ? xöntæ t lüt tet nüd redə, müənts tæ det t štımmə ı dər appıteık kou holə? wedər kšpass apartı! ı xumə nümmə us terə wœlt. sı ərsınnəd āfət saxxə, wous œım bıs tūfəls wıttı nıə dərfou traumtı. und əs traumt œım dox sušš pıgopplıgə allərlæı, öppə nüd, beıtlı? das sə traumts. wœn s au nu āfəd œınıšt ə gœltšīssər ərfundəd! odər as səs xöttəd īrıxtə, as tə wībərə dər šmalts ım hafə nıə ūskıəŋkt. wedər det, mœın ı, rünt s tausəlı, das rünts. jöüsəs jöü, als xönts klīlaxt, flūgə und ı fərukxtə xœrə ım land umətswīrblə und ə štœübədə maxxə, as mə xöt lœımökxə drūs xnœttə, weder œıs xönts ıəts œınəwǣg no nüd, dıə übərkštudıərtə fısıgukkə, t lüt glükxlı maxxə xönts nüd. s ıšp mər œməl nu kxœınə fərkxou, wou nüt tas odər dısəs gǣrə andərštər kxā het, das hett ər. wœn dıə kleırtə al tag œınə lönd houxlæbə,

[1] eig. rüste dich (mhd. *gerëchen*).

mit unsern Stimmen anfangen? Können denn die Leute dort nicht reden, müssen sie denn dort die Stimmen in der Apotheke holen gehn? Aber Spaß à part! Ich finde mich nicht mehr zurecht in dieser Welt. Sie ersinnen nachgerade Sachen, von denen es einem ‚bei des Teufels Ferne‘ nie träumen würde. Und es träumt einem doch sonst bei Gott allerlei, etwa nicht, Bethli? Jawohl es träumt einem. Wenn sie auch nun endlich einmal einen Geldscheißer erfänden! Oder daß sie's einrichten könnten, daß den Weibern die Butter im Hafen nie ausginge. Aber dort, meine ich, ‚rinnt die Tanse‘,[1] jawohl rinnen tut sie. Jeses je, alles können sie gleich, fliegen und in verrückten Karren im Land herumwirbeln und einen Staub machen, daß man könnte Lehmknollen draus kneten, aber eines können sie jetzt trotz alledem noch nicht, die überstudierten Alleswisser, die Leute glücklich machen können sie nicht. Es ist mir wenigstens noch keiner begegnet, der nicht das oder jenes gern anders gehabt hätte, jawohl gehabt hätte. Wenn die Gelehrten alle Tage einen hochleben

[1] da haperts (*tausə*, auf dem Rücken getragenes Milchgefäß).

wou widər nœinis nūs usəprouxt hǣd, mit toud abgou müəmmər œinəwǣg all, öp si s lāsəd höix læbə odər nidər, das müəmmər untas sə müəmmər. und wüssəd ər iəts au, wer i das als prixtəd hæd, he? kxœi andərə wedər ə œinsidlər pūr im šwitsər bǣrgland, det, wou di hæiligə wild waxsəd.

lassen, der wieder etwas Neues herausgebracht hat, mit Tod abgehn müssen wir trotzdem alle, ob sie sie hochleben lassen oder nieder, das müssen wir, jawohl das müssen wir. Und wißt ihr jetzt auch, wer euch das alles erzählt hat, he? Kein andrer als ein Einsiedler Bauer im Schwyzer Bergland, dort, wo die Heiligen wild wachsen.

XVI.

Mundart von Göschenen (Kanton Uri).

Sprecher: Bartholomäus Gamma, Landwirt.
Transskriptor: Dr. Otto Gröger.

a und *ā* (= gedehntem altem *a*) haben ziemlich starke *o*-Färbung. In den Diphthongen *iə*, *uə* hat *ə* annähernd den Lautwert von starktonigem *æ*; bei *iə* ist der erste Komponent sehr offen, *e*-ähnlich. *l* ist velar artikuliert.

Platte 148.

dər bǣrkpuəp fo geššənə.

der iš ə tikxə mittəlgroussə ma ksi, iš im summər immər[1] *ts alp kanə als*[1] *xuəhirt ətwedər uf uršələ i t undəralp* [von *uršələ* ab zweimal] *odər hiə i p fōralb unt salbittə. ə štarxə tīfəl iš ər ksi, abər nik krat tər kšitšt mit šrībə und lǣsə. den kwenlix iš i dər fōralb unt salbittə dər toubəlmixxəl als sen ksi, ə kšpæssəgə abər œu šōdəfrouə ma. dō hæig œiniš tər toubəlmixxəl tsuənəm ksæit: jō, jousəmarīli, dū mæinšš jets, dü sīgiš ə štarxə tsum eppis ts trǣgə, untü makš nit tas liəxtiš siuli fo ts hindərišt us əm štōfəl bis tsur huttə ts trǣgə, ōni das əs muəšš lo*

Der Bergbub von Göschenen.

Der ist ein dicker, mittelgroßer Mann gewesen, ist im Sommer immer auf die Alp gegangen als Kuhhirt, entweder nach Urseren in die Unteralp oder hier in die Voralp und Salbitten. Ein starker Teufel ist er gewesen, aber nicht gerade der Gescheiteste beim Schreiben und Lesen. Denn gewöhnlich ist in der Voralp und [in] Salbitten der Tobelmichel als Senn gewesen, ein zu Spaß geneigter aber auch schadenfroher Mann. Da habe einmal der Tobelmichel zu ihm gesagt: „Ja, Jose[f]marieli, du meinst jetzt, du seiest ein starker, um etwas zu tragen, und du vermagst nicht, das leichteste Säulein vom hintersten Teil der Alp aus bis zur Hütte zu tragen, ohne daß [du] es fallen lassen mußt. Das

[1] schriftsprachlich.

kxīə. dass kıltəd ə šoppə prants. dō wœı mər no luəgə. guət, dər tsuəhırt het tıə sīw all tsǣmə hındərə trībə untər jousəmarīlı nōxə. dohınnə hœıg ər [von *do hınnə* an mehrmals verbessert] *nıt laᴅ kluəkt und nıd eppə dıə xlīnšknu, krat tı ēršpešt, wo ər bərxo hœıg, unt sı prōxt wıə nəs tıttı uf tə ōrmə. t sīw lǣnt sı nıt lo trǣgə ōnı ts kīssə, umb wıə* [Pause] *leᴅᴅər ass kōt, wıə fīlər ass tı andərə tıənt. dıə sīgə əm nōxəxo as wıə wıəttıg uᴅklœffər üfkšpert und ə špedákxəl akfaᴅᴅə, und ər hœıg dō nıt* [Pause] *tsrukluəkt, wās əm nōxəxemm. und eppə tswentsk mettər fom hıtlı hœıg əm œını t housə unt štrımpf mīd əmə gantsə štukx wōdə us əmə bœı tsert, und ər hœık ts sīwlı mıəssə ı dər trœkx rıərə. untər toubəlmıxxəl hœıg əm* [verbessert und dann zweimal *əm*] *šōdəfrou krıəft: gœll dü hešš əs nıb mēgə bıs tsur hıttə trǣgə!*

gilt ein Glas Branntwein.“ „Da wollen wir noch sehen!“ Gut, der Unterhirt hat die Säue alle zusammen nach hinten getrieben und der Jose[f]marieli hinterher. Da hinten habe er nicht lange geschaut und nicht etwa die kleinste genommen, gerade die erste beste, die er erwischt habe, und sie gebracht wie eine Puppe auf den Armen. Die Säue lassen sich nicht tragen ohne zu quieken, und je länger als es geht, umso ärger gebärden sich die anderen. Die seien ihm nachgekommen wie wütend und [hätten] die Schnauzen aufgesperrt und einen Spektakel angefangen, und er habe da nicht zurückgeblickt, was ihm nachkomme. Und etwa zwanzig Meter vom Hüttlein habe ihm eine die Hosen und die Strümpfe mit einem ganzen Stück Waden aus einem Bein gerissen, und er habe das Säulein müssen in den Dreck werfen. Und der Tobelmichel habe ihm schadenfroh zugerufen: „Gelt, du hast es nicht können bis zur Hütte tragen!“

XVII.

Mundart von Leißigen (Bezirk Interlaken, Kanton Bern).

Sprecher: Albrecht Ringgenberg-Dietrich, Landwirt.
Transskriptor: Prof. Dr. Albert Bachmann.

o, ö haben weite Qualität.

Platte 119.

ukfēl ım lēssıkkrāt.

əs ıšt ıəts öppıs ubər drīsk jār, dass ts poštxrıštı u sī juᴅᴅa ım grāt ahakxīt sī. am morgən

Unglück im Leißiggrat.

Es ist jetzt etwas über dreißig Jahre, daß der Postchristian und sein Sohn im Grat abgestürzt sind. Am

am tswô si sι ūf, hē t šlιttə knō u sιɒ gœgəɒ grātsuə, für gə ts höüwə. əs ιšt ə šôna morgə ksī. dər juɒɒ ιš klī müəda wōrdə u hɛt no ksēt: los, attu, ι mag hüt nιd rœxt. dər ālt ιšt abər fōrāb, uttər juɒ hɛt müəssə kšouwə, das ǣr hɛt nāhι mögə. was tagəd hɛ̄d, si sι unna ιm grāksī. sι hēn öppιs kœssə u hēn əs kleslι pœtsι knō. drūf hɛt tər juɒ dox no ęš mögə jūtsə. ə štuntərnā si sι əm grāksī am mɛ̄ιjə. əs ιštouwιg u klat ksī an dɛm štotsιgə waɒ. ēršt əm nūnι hɛt sunna ubər əɒ grāt mögə; abər sι hē sa nummə söllə ksɛ̄. dər juɒ hɛd wellə wetsə, ιšt ətšlupft u krütšt. dər ālt ksɛ̄ts u wolt əm ts hülf. œr hɛd əm t sœgəssa krekxt. dər juɒ hɛt sa ərgrιffə, hɛd abər dər štant fərlōrə un əsō si sι tsɛmə ubər nə hōιjι fluə usιkxīt. wittər usι ιm grāt ιšt ēna am mɛ̄ιjə ksī, dœr hɛts ksɛ̄ u hɛt sι mιd hülf fomən andrə am ābə tōd hēm prāxt. jets lιgə fattər u sōn ιm glīxəɒ grāb ιm frithōf. dι andərə wιldhöüwər hēn əsō əɒ grūsən ubərxō, u sīdər ιšt ιm grāt mē wa tswɛntsk jār nümmə kwιldhöüwət wōrdə. dər ālt sāgər tsumštē hɛd albə ksēt: t wιldhöüwər müəssən ιm hašt lœbə und ιm hašt štǣrbə.

Morgen um zwei sind sie auf[gestanden], haben die Schlitten genommen und sind gegen den Grat zu, um zu heuen. Es ist ein schöner Morgen gewesen. Der Sohn ist bald müde geworden und hat noch gesagt: „Höre, Vater, ich kann heute nicht recht." Der Alte ist aber voraus, und der Sohn hat schauen müssen, daß er hat nach können. Wie es getagt hat, sind sie unten im Grat gewesen. Sie haben etwas gegessen und haben ein Gläschen ‚Bätzi'[1]-Schnaps genommen. Drauf hat der Sohn doch noch eins jauchzen können. Eine Stunde danach sind sie im Grat gewesen am Mähen. Es ist tauig und glatt gewesen an dem jähen Abhang. Erst um neun hat die Sonne über den Grat können; aber sie haben sie nicht mehr sehen sollen. Der Sohn hat wetzen wollen, ist ausgeglitten und gerutscht. Der Alte sieht es und will ihm zu Hilfe. Er hat ihm die Sense hingestreckt. Der Sohn hat sie ergriffen, hat aber den Stand verloren, und so sind sie zusammen über eine hohe Felswand hinausgefallen. Weiter draußen im Grat ist einer am Mähen gewesen, der hat es gesehen und hat sie mit Hilfe von einem andern am Abend tot nach Hause gebracht. Jetzt liegen Vater und Sohn im gleichen Grab im Friedhof. Die andern Wildheuer haben so einen Schauder bekommen, und seither ist im Grat mehr wie zwanzig Jahre nicht mehr gewildheut worden. Der alte Säger Zumstein hat immer gesagt: „Die Wildheuer müssen schnell leben und schnell sterben."

[1] Obstabfälle.

XVIII.

Mundart von Frutigen (Kanton Bern).

Sprecher: Gottlieb Trachsel, Lehrer.
Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

e, o, ö haben weite Qualität und stehn dem *ɛ, ɔ, ɔ̈* andrer Schweizermundarten sehr nahe. *ι, u, ü* nähern sich, außer in den Diphthongen *ιə, uə, üə* den Lauten *e, o, ö*.

A.

Platte 93.

dər at hets kιɒɒ ərtsett u jιts īg ūg ūg. əs sigι früəjər dā ə-newιwa[1] *ιna a tswüššəpæx ə melǩχ trummər ksī, ūg āfən əxlī ən eltəra ledιga, u weə de dā meə næbənūs kwōnt*[2] *u fur nə sælbər ksī. u de hīgι ər əs par gīsslənι khā u dərtsuə öppιs kšuιjət. pra-tιǩχ hīgι ær ūg ənewιwa*[1] *əkxιnι khā. wes nə den albə tōxt hīgι, əs sigι nahə ι dər wuxxə, su sigι ær de da fürha uf ənə hubəl ga gukkə, u we sι dē übər rιəd usa bi də hüsərə so ræχt am holts-šidə ksī sigə, so hīgι ərš te ts morndrιšt fur suntιkhā, un ə wilə hīgι ərməs prīχt un ə wilə u net. de sigι ər den ūg ts χιlt un ūkšwuɒɒə, wes əs öppa kǣ hīgι, u den æbə fin əxlī štarha ksī. u du hīgι ər du ug əs māl əs par šuə kmaxt fur nə sælbər, əso nəs pār net χιntlιk fa də breəfərə, u drιntu ts χιlt u ksīt, hιnət welι ər šwιɒɒə u wes grat tər tūfəl wē. əso sigι ər übər rιəd usa u*

[1] vgl. Schweiz. Idiotikon IV 809 ff.
[2] schriftsprachlich.

Der Vater hat's immer erzählt und jetzt ich euch auch. Es sei früher da irgendwo innen in[1] Zwischenbäch ein [gewisser] Melchior Trummer gewesen, und zwar schon ein wenig ein älterer Lediger, und hätte dann da mehr abseits gewohnt und [wäre] für sich selber gewesen.[2] Und dann habe er ein paar Geißen gehabt und dazu etwas geschustert. Kalender habe er auch gar keinen gehabt. Wenn es ihn dann jeweilen gedünkt habe, es sei gegen Ende der Woche, so sei er dann nach vorn auf einen Hügel gegangen auszuschauen, und wenn sie dann über Ried[3] hinaus bei den Häusern so recht am Holzspalten gewesen seien, so habe er's dann den andern Tag für Sonntag gehalten, und bald habe er's getroffen und bald auch nicht. Dann sei er auch ,z' Kilt'[4] [gegangen] und [habe] auch ,geschwungen',[5] wenn's es etwa gegeben habe, und dann [sei er] eben ziemlich stark gewesen. Und da habe er da auch einmal ein Paar Schuhe gemacht für sich selbst, so ein Paar von den allerfestesten, und [sei] darin da ,z'Kilt' [gegangen] und [habe] gesagt, heute nacht wolle er ,schwingen' und wenn's

[1] eig : an. [2] habe eigenen Haushalt geführt.
[3] Häusergruppe in der Gemeinde Frutigen.
[4] nächtliche Zusammenkunft, besonders nächtlicher Besuch des Burschen beim Mädchen.
[5] das ,Schwingen', eine Art Ringkampf.

tsur rıədhāltı aha, nɒt hüpšəlıg, u wanər mbraha χömı, fējəsnə ā tōhə, əs wentas īna fur mu əwek kēnnı. œr hīgı sofort[1] *ts šwınnə khūššə, u dǣ gın kannə, un əsō sigıs mıtənandərə bıs usa tsur mıltsıšūr un ubər dıə štapfa ubərha. u du štelı sıg duə dər īntsu*[2] *dœr šūr tsuəhı u wārtı duə dā u hīgı t hand ūf, wıəs öppa t χılpuəbə maxxə. u mi melkχ trummər duə nɒt lan kfrākt, ob ər šwınnə welı, grad uf nə ts törff unə mıt tə šuənə kštoxxə u mu mıt tə fūštə kǣ, wıənər hīgı χönə u mögə.*

grad der Teufel wäre. So sei er über Ried hinaus und zur Riedhalde hinunter, nicht bedächtig, und wie er hinunter komme, fange es ihn an zu dünken, als wenn einer vor ihm her gehe. Er habe sofort zu ‚schwingen‘ begehrt, und der [sei] immer gegangen, und so seien sie miteinander bis hinaus zur Milzscheuer und über die ‚Stapfe‘[1] hinüber. Und da stelle sich da der eine zu dieser Scheuer hin und warte da dort und halte die Hand auf, wie's etwa die ‚Kiltbuben‘ machen. Und mein Melchior Trummer [habe] da nicht lange gefragt, ob er ‚schwingen‘ wolle, gleich auf ihn los und ihn mit den Schuhen gestoßen und [es] ihm mit den Fäusten gegeben, wie er habe können und mögen.

Platte 94.

abər dǣ hīgı sıχ nüt ərbrēwt, əkχırleı. u wa sı dœwœg ə šuts hīgə peltsəts khā, grīffı duə dǣ mıt īr hand tsuəhı tsur šūr u lüpfətıə ūf u wel əna duə dā undər dı šūr undər wurkə. u duə gukk ər ma ıməl uf p füəss u ksēıjı, das ər gīssfüəss hīgı. u duə sœgı ər: o min got, wıə bištu štarha! u wıənər ts hergotswort khört hīgı, hīg ənə dər tūfəl müəssə la gā. u dər trummər sigı dā plıbə lıgə halptōtta u sinər šuə hīgən əm morgə drī ksē wıə nəs pār gants ālt, aptrāgə, šlœχt χelı. u fa denn ā sigı ər nıə meə ts χılt u hīgı ts šwınnə ū la sī. ja das het tər at für dı kwüssı warhīt kınn ərtselt.

Aber der habe sich nicht gerührt, in keiner Weise. Und wie sie so ein wenig gebalgt hätten, greife da der mit einer Hand hin an die Scheuer und lüpft diese auf und wolle ihn da unter die Scheuer hinunter drücken. Und da schaue er ihm einmal auf die Füße und sehe, daß er Geißfüße habe. Und da sage er: „Oh mein Gott, wie bist du stark!“ Und wie er das Herrgottswort gehört habe, habe ihn der Teufel müssen gehn lassen. Und der Trummer sei da liegen geblieben halbtot, und seine Schuhe hätten[2] am Morgen ausgesehen wie ein Paar ganz alte, abgetragene, schlechte Schlappschuhe. Und von da an sei er nie mehr ‚z' Kilt‘ und habe das ‚Schwingen‘ auch sein lassen. Ja das hat der Vater als gewisse Wahrheit immer erzählt.

[1] schriftsprachlich. [2] = *īnt tsu.*

[1] Überstieg an einem Zaun. [2] eigentlich Konj. Präs.

B.

[1] *ıəts wıl əχ no öppıs fom tæll ərtselə. dər tæll ıšt ə mā ksī, wa lıəbər ıš ka gemššənı jagə wædər ım ofənekkə tsıtsə. əs māl wanər umhı hets jāg welə, ıš mu ənıəwər bıgægnət, ıməl īna, wanər pχent het, u sītsuə mu: heš tūs šo fərnō, wılhælm, dass tər lantfokt welı əs nüws šloss pūwə, furnus ts ergərə? u hüt hīgı ər ts āltorff əs huəttı uf ənəs štaʋlı kšteǩχt, u wær fərbī welı, müəssı for dæm huəttı χnöwwə. das wē mər nug net uʋgæbıg, het tər tæll ksınət, fur dæm huəttı würdən ıg xūm ts χalb maxxə. u ts āltorff ıšt ər poltskradūf a dæm huətštaʋlı furbī.*

Jetzt will ich noch etwas vom Tell erzählen. Der Tell ist ein Mann gewesen, der lieber Gemsen jagen gegangen ist als in der Ofenecke zu sitzen. Einmal wie er wieder hat auf die Jagd wollen, ist ihm irgend jemand begegnet, immerhin einer, den er gekannt hat, und sagt zu ihm: „Hast du's schon vernommen, Wilhelm, daß der Landvogt ein neues Schloß bauen wolle, um uns zu ärgern? Und heute habe er zu Altdorf einen Hut[1] auf eine Stange gesteckt, und wer vorbei wolle, müsse vor diesem Hut[1] niederknien." „Das wäre mir noch nicht unpassend", hat der Tell gedacht, „vor diesem Hut[1] werde[2] ich kaum ‚das Kalb machen'.[3]" Und zu Altdorf ist er kerzengrad an dieser Hutstange vorbei.

[1] Übertragung einer schriftsprachlichen Vorlage; vgl. S. 1 u.

[1] eig. Dim. [2] eig. würde. [3] den dummen Kerl spielen.

XIX.

Mundart von Saanen (Kanton Bern).

Sprecher: Robert Haldi, Betreibungsbeamter.
Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

e (außer im Diphthong *e*ᵉ), *o*, *ö* (auch als Längen) wie bei Nr. XVIII.

Platte 88.

wan ıχ ə sıbəjærıga buəp ksī bı, bın ıχ tər ēršt summər ts pærg. ı bı dər jüʋšt ksī fo sæks püəblə, u wıər heᵉnə ıədwædəra sæks šwæštərı khabə. mi attu, dər alt kxobı hāldı, het əs krōssəs χüıjərtreʋ kfüərt, appa axtsk χüə u halp söfəl galts kfıəxt un ə huffə kfısəl. ı han appa öppıs tsuəhı kštattərət,

Wie ich ein siebenjähriger Bub gewesen bin, bin ich den ersten Sommer zu „Berg"[1] [gegangen]. Ich bin der jüngste gewesen von sechs Buben, und wir haben jeder sechs Schwestern gehabt. Mein Vater, der alte Jakob Haldi, hat eine große Alpwirtschaft geführt, etwa achtzig Kühe und halb so viel Galtvieh und einen Haufen Kleinvieh.[2] Ich habe hie und da etwas

[1] (mähbare) Bergwiese, (Vor-)Alp. [2] *kfısəl* eig.: allerlei kleines Zeug.

u wes tsum mælχə ɩš ksī, so han ɩχ əso dɩ lööbəra χüələnɩ χænə[1] græχə odər nə dɩ pšɩssnə kawɩ hā, wa mæɒɒɩšt si tšolə dra ksī we χɩntsfüšt, tas sɩ nɩt təm mælχər χænə[1] blɩəwənɩ u xnubla ə grɩnt šlā. wen albə ts morgɩgmælχə fərbī ɩš ksī, so han ɩ de müəssə p mɩlχübla u dɩ gusələnɩ kfruttə u šwæhə u ts xalbərɩərχɩ špüələ. t χnæχta si de ga tsūnə odər ga holtsə, abər tsɩəršt heɩ sɩ nɔ dər nɩdəlnapf klɩərt u nāššət u hærdæpfla dərtsuə tāššət, tas sɩs sāft heɩ mægə[1] fərlidə bɩs tsur tsɩgərmɩlχ. əmāl het tu eɪna fan də χnæχtə si kuttəl uf əm tɩšš la lɩgə. das wɩə mər du kaɒɒə, wil ɩ mi hægəl[1] šo laɒ fərlōrə ha khabə kha u nüt mē ha χænə[1] pætškə u holtsɩk χüə maxxə. nɩt wit fam štāfəli ɩš əso nə grōssa šteɩ ksī, wa drüɩ grüənɩ blætsa drūf ksɩ sī, gɩɒɒ eɪna ə bɩts hōɩjər als tər andər. dər undərɩšt ɩš mi foršəs ksī, dər mɩtlɩštər fōrbærg u dər hōɩštər bærg. da han ɩχ te minər χüə kweɪdət un uəhɩ un aphɩ tsüglət, dass ə fröɩd ɩš ksī. dæ tāg han ɩχ du no glæhɩg əs tšuppəlɩ kšnætsət, abər nüštɩ dem χnæχt sis sakxmæssər o fərtrōlt. das het tu əs hallɩluja kǣ mɩp mər ts hant, wa sɩ

herzugetrieben, und wenn es zum Melken gewesen ist, so habe ich den gutartigern Kühen die Euter streichen[1] oder ihnen die beschmutzten Schwänze halten dürfen, an denen manchmal Schollen gewesen sind wie Kindsfäuste, damit sie nicht dem Melker blaue Flecken und Beulen in den Kopf schlagen können. Wenn jeweilen das Morgenmelken vorbei gewesen ist, so habe ich dann müssen die Milchkübel und -Gefäße putzen und ‚schwenken'[2] und den Kälbersaugzapfen spülen. Die Knechte sind dann zäunen oder holzen gegangen, aber zuerst haben sie noch den ‚Nidelnapf'[3] geleert und geräucherten Zieger und Erdäpfel dazu gegessen, daß sie es leicht haben aushalten können bis zur Ziegermilch. Einmal hat da einer von den Knechten sein Messer auf dem Tisch liegen lassen. Das hätte mir da gepaßt, weil ich meinen ‚Hegel'[4] schon lange verloren gehabt hatte und nichts mehr habe können schnitzeln und hölzerne Kühe machen. Nicht weit von der Sennhütte ist so ein großer Stein gewesen, auf dem drei grüne Flecken gewesen sind, immer eine ein wenig höher als die andere. Die unterste ist meine ‚Vorsäß'[5] gewesen, die mittlere die Voralp und die höchste die Alp. Da habe ich denn meine Kühe geweidet und bin hinauf und hinunter gezogen, daß es eine Freude gewesen ist. Diesen Tag habe ich da noch geschwind[6] ein wenig geschnitzelt, aber richtig dem Knecht sein Taschenmesser verloren. Das hat da ein Halleluja gegeben mit mir auf der Stelle, wie sie

[1] *æ* wohl verhört für einfach offenes *e*, wofür hier sonst *e* geschrieben; vgl. die Bemerkung zu Anfang.

[1] eig.: zu-, vorbereiten (das Streichen der Zitzen bildet die Vorbereitung zum Melken). [2] spülen. [3] *n.dəl* Rahm. [4] geringschätzige Bezeichnung eines Messers. [5] die unterste der drei Alpstufen. [6] eig. gelenkig.

Platte 89.

...[1] tsur tsɩgərmɩlχ tsuəhɩ sī u hansjakkɩs kuttəl nüp mɩə dā ɩš ksī. dər χɩəsmeɩštər het χœnə[2] sœgə, ər heɩgɩ mɩχ tərmɩt ksɩə hantɩərə, u tā ɩš tu dər furts us tər brœntə ksī. mi eltɩšta brüətš hep mər āfə uf rœxnɩg ə gehörɩga[3] örlɩk kœ u kseɩt: wen du de bɩs mōrə tsur tsɩgərmɩlχ ts mœssər nɩt wɩdər hešt, so gɩts ten ən andərɩ tentsɩ u aptrešak-kətə mɩt tər, du šɩəssɩga kaɒkəl, was tu bɩšt. den ābə han ɩ nɩt söfəl guəkšläffə uf tər gaštərən obna, u eɩna fa də χnœχtə het tu am morgə kseɩt: hɩnə hets robɩ nükrūssət. ɩ ha du no dər gants kšlagə tāg als tsərnüštərət u tsərnüələt, abər de šɩəssɩks kuttəl nükfundə. wa tsɩgərmɩlχtsit he-krükxt, ɩš mər hɩməlaɒšt wördə u ha āfə brɩəššə. was maxxən ɩ du? ɩ šleɩkxə mɩχ usɩ u bɩ āp-khasət kœgə heɩm tsuə tsur muət-tər, untūššəta, uɒkwœššna un uɒ-kštrɩəlta, grad əso wɩənɩ bɩ ksī. ɩχ ha dœr tšuppnətə nɩt welə ər-wārttə, wan ɩ ha mi eltɩšta bruə-dər kfürxtət wɩənəs howɩks šwœrt. er ɩšt šudərhaft ə rɩətsa mɩb mər ksī. kxeɩ sɩələ mentš hep mɩ ksɩə u nɩəmən ɩš mər əpxō, bɩs tsun-dərɩšt uf əm borɩštuts ts ālt gīgər-

[1] Schluß von Platte 88 von *das an* wiederholt. [2] vgl. S. 58 Anm. 1 [3] schriftsprachlich.

... sich zur Ziegermilch gesetzt haben und Hansjakobs Messer nicht mehr da gewesen ist. Der Käsemeister hat sagen können, er habe mich damit hantieren gesehen, und da ist ‚der Furz aus der Brente[1]' gewesen. Mein ältester Bruder[2] hat mir vorläufig auf Rechnung eine gehörige Ohrfeige gegeben und gesagt: „Wenn du dann bis morgen zur Ziegermilch das Messer nicht wieder hast, so gibt's dann einen andern Tanz und [andre] Prügel mit dir, du verdammter ‚Gankel',[3] der du bist." Diesen Abend habe ich nicht so sehr gut geschlafen auf der ‚Gastere'[4] oben, und einer von den Knechten hat da am Morgen gesagt: „Heute Nacht hat der Robert nicht geschnarcht." Ich habe dann noch den ganzen geschlagenen Tag alles durchstöbert und durchwühlt, aber jenes verdammte Messer nicht gefunden. Wie die Ziegermilchzeit herangerückt ist, ist mir himmelangst geworden und ich habe angefangen zu weinen. Was mache ich da? Ich schleiche mich hinaus und bin fortgelaufen heimwärts zur Mutter, nicht umgekleidet, ungewaschen und ungekämmt, gerade so wie ich gewesen bin. Ich habe die Zauserei nicht abwarten wollen, weil ich meinen ältern Bruder gefürchtet habe wie ein schneidiges Schwert. Er ist schauderhaft scharf mit mir gewesen. Keine Menschenseele hat mich gesehen und niemand ist mir begegnet, bis zuunterst auf dem Boristutz der alte Geigerjosef kommt,

[1] (hölzernes) Gefäß von wechselnder Form: der Sinn der Redensart etwa: Feuer auf dem Dach. [2] mit zärtlicher, doch auch verächtlicher Nebenbedeutung. [3] kindischer Mensch ohne Mut, Kraft udgl. [4] der als Nachtlager dienende Verschlag auf dem Heuboden der Sennhütte.

josəlι xιnt, ünsa χιəstrægər, ts ræf uf əm rükk u tι lιərə χιəspriəttər u s jærb u dər nιdəltuttəl drūf. ts mandlι ιšt šütslιχ aptmər ərxlüpft; abər ιwan ι ιmu du dιə kšιχt ərtselt ha, hetsə sιχ kšütlət for laxxə, dass mu præssəlšnuər tsərflιtst ιšt u s pfert wιdər frιšš hep müəssə bιndə. drūf anhι seιts: su gaɒ dιχ eməl tsιərška wæššə, ιəb du heιm xunšt, süšt ərxlüpfp muəttər ab dər, dass no öppιs tums χæntι[1] gæ mιtra.

[1] vgl. S. 58 Anm. 1.

unser Käseträger, das ‚Reff'[1] auf dem Rücken und die leeren Käsebretter[2] und das ‚Järb'[3] und das Niedelgefäß drauf. Das Männlein ist furchtbar vor mir erschrocken; aber wie ich ihm da die Geschichte erzählt habe, hat es sich geschüttelt vor Lachen, daß ihm die ‚Presselschnur'[4] zerrissen ist und er die Last wieder frisch hat binden müssen. Darauf sagt es: „So geh dich einmal zuerst waschen, bevor du heim kommst, sonst erschrickt die Mutter vor dir, daß es noch etwas Dummes könnte geben mit ihr."

[1] Traggestell. [2] die beiden Bretter, zwischen denen der Käse gepreßt wird. [3] Formreif für den frischen Käse. [4] *præssəl* = Käsebretter; vgl. Anm. 2.

XX.

Mundart von Visperterminen (Bezirk Visp, Kanton Wallis).

Sprecher: Peter Anton Gottsponer, Pfarrer.
Transskriptorin: Dr. Elisa Wipf.

Die unter gewissen Bedingungen zu erwartende Nasalierung (vgl. E. Wipf, Die Mundart von Visperterminen im Wallis, Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik II § 11. 68. 71) ist in den Originalprotokollen nicht verzeichnet und auch nach den Platten nicht mit Sicherheit festzustellen.

Platte 36 (1280).

dr tīfol als basi.[1]

im wallis, for weiss got wiə file jāru, iχ bi nox a xleine büob gsī, wa iχ fan dišer āltun tselletuɒ khert hæ, soll in ara šēnu alpu, wa d χiə fašt bis annu būχ im xrūt gwattot heind, öi an ærtsšlæxte senno, aber öi grad ds gægunteil a grundbrafe hirt gsī sī. weš im jār ds meišt uɒglikχ khæbet heind, so išt d šuld am bēšu senno gsī, und dass dr sǣgo gottes no nit gants gfliət

[1] Walliser Sagen. Sitten 1872. S. 83 ff.

Der Teufel als Base.

Im Wallis, vor weiß Gott wie vielen Jahren, ich bin noch ein kleiner Bube gewesen, wie ich von dieser alten Erzählung gehört habe, soll in einer schönen Alpe, wo die Kühe fast bis an den Bauch im Gras gewatet sind, auch ein erzschlechter Senn, aber auch gerade das Gegenteil ein grundbraver Hirt gewesen sein. Wenn sie im Jahr das meiste Unglück gehabt haben, so ist die Schuld am bösen Sennen gewesen, und daß der Segen Gottes noch nicht ganz geflohen ist, hat man dem braven

išt, hæt mu dum brāfu hirt tsüo-šrību miəssu. hæt dr hirt wellu bættu, so hæt dr senno, wen ær öi nox güoter lūnu gsī išt, gneitot und gšlāffu; išt ær aber lūnige und eirœxtige gsī, so hæt er druber gšpottot und gresoniərt. we dr hirt uber ds fē gibættot und kxrītsgot hæt, so hæt der senno gflüoxot, ds fē gibriglot und alle tīflu ubergǣ.[1] *we dr hirt am mōrgund und am ābund for ama*[1] *bild old xrītsofiks šīni andāxt ferriχtot und dernā mit wīewasser šiχ gsægnot hæt, so išt dr senno wiə ds fē ūfgštannu und ga likku āni xrīts und hākko, und du hirt als a pfaff und a dumme tīfol gšoltu, ja nu ūs-gšoru, das ærs fašt hæt miəssu frbǣrgu und χūm tsīt khæbet hæt, a güoti meinig ts maxxu. und we dr hirt öi hæt wellu dr milχ* [Pause] *sorg hæ,* [Pause] *damit d līt iro saxxe brxome, so hæt dr senno āni borge und gwissu drav gitribu, nummu güot æssu und trīχu, xoxxu und χiəχlinu, d nīdla obunab nǣ,*[1] *di bešt sūffi brūχu und drtsüo nummu fūlentsu wellu, als wenn ær nummu a būχ und kxei sēl hætti, xurts und güot nummu šīner bēšu natūr gfol-get, i wōrtu und i wǣrxu. ja ær hæt sogar mit dum bēšu, bhiət*[1] *šiš doxx got dærfir, a pakxt gmaxt,*

[1] statt zu erwartendem *-gē, amu, nē, phiət,*

Hirten zuschreiben müssen. Hat der Hirt beten wollen, so hat der Senn, selbst wenn er noch guter Laune gewesen ist, genickt und geschlafen; ist er aber launisch und eigensinnig gewesen, so hat er drüber gespottet und räsoniert. Wenn der Hirt über das Vieh gebetet und das Kreuzzeichen gemacht hat, so hat der Senn geflucht, das Vieh geprügelt und allen Teufeln übergeben. Wenn der Hirt am Morgen und am Abend vor einem Bild oder Kruzifix seine Andacht verrichtet und danach mit Weihwasser sich bekreuzigt hat, so ist der Senn wie das Vieh aufgestanden und zur Ruhe gegangen, ‚ohne Kreuz und Haken', und [hat] den Hirten einen Pfaffen und einen dummen Teufel gescholten, ja ihn verhöhnt, daß er's fast hat verbergen müssen und kaum Zeit gehabt hat, ‚eine gute Meinung zu machen'.[1] Und wenn der Hirt auch sorgsam mit der Milch hat umgehn wollen, damit die Leute ihre Sachen bekämen,[2] so hat der Senn ohne Schonung und Gewissen damit gewirtschaftet, nur gut essen und trinken, kochen und ‚kücheln',[3] den Rahm obenab nehmen, die beste Käsemilch brauchen und dazu nur faulenzen wollen, als wenn er nur einen Bauch und keine Seele hätte, kurz und gut [er ist] nur seiner bösen Natur gefolgt, in Worten und in Werken. Ja, er hat sogar mit dem Bösen, behüte uns doch Gott davor, einen Pakt gemacht,

[1] seine Andacht verrichten. [2] eigentlich Konj. Präs. [3] Schmalzbackwerk machen.

Platte 37 (1281).

. . .[1] *ær welle mu šiχ mit hūt und hār ubrgæ.*[2] *wen dr tīfol im nummu dr sumer durx lē la tsüoxo, was šīni bigirliχkxeit wīše. mu xa us dem, was xunt, šliəssu, was ær bigært hæt: miəssiggaɒɒ išt aller lašter anfaɒɒ. alls*[2] *abmānu*[2] *fam brāfu hirt hæt nit frfaɒu. einešt ama*[2] *ābund hæt ær diə šrekxliχštu frwīššuɒə ūsgštōssu. ds leida, bhiət*[2] *šiš doxx got drfir, hæt güoti ōrini ditsmāl khæbət. ditsmāl hæt ær mu nit frgæbu griəft und šīni hūt aɒgibottu. as šrekxlis wættər išt entštannu; dr wind hæt alli palkini und tirini ūf und tsüo gšlagu und durx alli xlekx gipfīffot* [Pause], *as wenn a šuppo xatse rawwoti; dr blits hæt fīr gšlagu und dr donner kxraxxot, dass æs grūsu gsī išt, und garægnot hæts, als wens mus mit tsubru illēsti. dā hæt uf eimal dr šturu d hittutir ūfgšrekxt und jekxoss māria und jōsop, hæt dr hirt gšruwwu, was išt das? mitš innər offunu tir išt as juɒs und kxarjōs gikxleidots wībsbild gštannu, und hinner ira hæts so štarx giblitsgot, as wes im baru fīr štenni, und druf hæts eis uf ds andra gidonrot, dass dr bodo gitsitrot hæt. a šrekxlige*

[1] Schluß von Platte 36 von *ja* an wiederholt [2] statt zu erwartendem *-gē, als, -manu, an amu, phiət.*

. . . er wolle sich ihm mit Haut und Haar übergeben, wenn der Teufel ihm nur den Sommer durch zukommen lasse, was seine Begehrlichkeit wünsche. Man kann aus dem, was kommt, schließen, was er begehrt hat: Müßiggang ist aller Laster Anfang. Alles Abmahnen vom braven Hirten hat nicht verfangen. Einst an einem Abend hat er die schrecklichsten Verwünschungen ausgestoßen. ‚Das Böse‘,[1] behüte uns doch Gott davor, hat gute Ohren[2] diesmal gehabt. Diesmal hat er ihm nicht vergebens gerufen und seine Haut angeboten. Ein schreckliches Wetter ist entstanden; der Wind hat alle Fensterladen und Türen auf- und zugeschlagen und durch alle Spalten gepfiffen, als wenn ein Haufen Katzen gemiaut hätte; der Blitz hat gezündet und der Donner gekracht, daß es ein Grausen gewesen ist, und geregnet hat es, als wenn's ihm's mit Zubern einschüttete. Da hat auf einmal der Sturm die Hüttentür aufgerissen und „Jesus Maria und Josef“, hat der Hirt geschrien, „was ist das?“ Mitten in der offenen Tür ist ein junges und kurios gekleidetes Weibsbild gestanden, und hinter ihr hat es so stark geblitzt, als wenn sie im reinen Feuer stünde und darauf hat's ein ums andre Mal gedonnert, daß der Boden gezittert hat. Eine schreckliche Erscheinung, die ihm

[1] der Teufel. [2] eigentlich Dim.

ūftritt, dær[1] imu hætti[2] sellu tsur wārnig sī, abər hæt, liəbər gott, bi imu kxein īndrukx gmaxt.

Platte 38 (1282).

dærwil dr hirt gibættot hæt und di bei for xlupf mu wiəna trætta gigaɒu sind, išt dr sɛnno mīər und dīər nit freidig wiə [Pause] *anera[2] bikxantu persō antgægu gigaɒu und hæt ša frintli in d hitta tsum fīr tsüogfiərt. wɛs dum hirt gnōhet[2] hæt, so išt mu ts xālt und ts heiss xo und išt ira us um wæg gfliət, so gšwind ær hæt xennu. dr sɛnno hæt ra tswar imər basi gseit, aber dum hirt išt šī firxo, as wens dr læbéndig[3] tīfol weri,[2] und sō* [Pause] *hibši und reitsundi gštalt ši öi khæbet hæt, so hætš do æs[2] uheimlis gsiχt und öigu wiə gliəhundi xole khæbet, bsonders[3] wɛ* [Pause] *šī siχ gægu du hirt kxērt hæt; aber gægu du sɛnno hætti[2] ši kxei hæks frfiəreriššer tseiχu xennu. o ārmi fleiga, di hellišš špinna hæt di[2] šōn īɒglætšot und in iro wub gitsogu, dū bišt* [Pause] *ufɛ̄lbar frlōru, so hætr hirt ts im sælber gideiχt. will dī hina hiə blību? hætr* [Pause] *hirt gfrēgt. was annəršt? hæt dr sɛnno kantwörtot. hirt: aber wā ga šlāffu? sɛnno: das frēg! dā, wa wīər.*

[1] schriftsprachlich beeinflußte Konstruktion. [2] statt zu erwartendem *hetti, anar, gnāhet, wēr, as, hetti, diχ.* [3] schriftsprachlich.

hätte zur Warnung sein sollen, aber, lieber Gott, bei ihm keinen Eindruck gemacht hat.

Während der Hirt gebetet hat und die Beine vor Schreck ihm wie eine ‚Trete'[1] gegangen sind, ist der Senn mir und dir nichts freudig wie einer bekannten Person entgegen gegangen und hat sie freundlich in die Hütte zum Feuer hinzugeführt. Wenn sie dem Hirten genaht ist, so ist ihm kalt[2] und heiß[2] geworden und [er] ist ihr aus dem Weg geflohen, so geschwind er hat können. Der Senn hat ihr zwar immer Base gesagt, aber dem Hirten ist sie vorgekommen, als wenn sie der leibhafte Teufel wäre, und so hübsche und reizende Gestalt sie auch gehabt hat, so hat sie doch ein unheimliches Gesicht und Augen wie Kohlen gehabt, besonders wenn sie sich gegen den Hirten gekehrt hat; aber gegen den Sennen hätte sich keine Hexe verführerischer zeigen können. „Oh, arme Fliege, die höllische Spinne hat dich schon verstrickt und in ihr Netz gezogen, du bist unfehlbar verloren", so hat der Hirt bei sich selbst gedacht. „Will die heute Nacht hier bleiben?" hat der Hirt gefragt. „Was sonst?" hat der Senn geantwortet. Hirt: „Aber wo schlafen gehn?" Senn: „Das frage! Da, wo wir." Hirt: „Da

[1] Tretschemel am Webstuhl. [2] eigentlich zu kalt, zu heiß.

hirt: dā gān iχ in d šir ga šlāffu. senno: und nimšt alle gsægnote grimpil[1] *mit dīər, uf das*[2] *mīni bāsi*[1] *nit fil hæt. am nātāg išt di basi* [Pause] *niene umha gsī, und for dr hitta hæt as xrīṭso-fiks und ds wīewassergširr glǣgu, dem dr senno ds heilig grimpill gseit hæt, dær*[2] *šīner bāsi*[1] *im wæg gsī išt. ja jā, hæt dr hirt ts im sælber gideiχt, entwæder išt šīni bāsi*[1] *a hæks old dr tīfol sælber; de nummu sottigi xennund ds heiliga und ds gsægnota nit līdu.*

gehe ich in die Scheuer schlafen." Senn: „Und nimmst alles gesegnete Gerümpel mit dir, auf das meine Base nicht viel hält." Am folgenden Tag ist die Base nirgends umher gewesen, und vor der Hütte ist ein Kruzifix und das Weihwassergeschirr gelegen, das der Senn das heilige Gerümpel genannt hat, das[1] seiner Base im Weg gewesen ist. „Ja, ja", hat der Hirt bei sich selbst gedacht, „entweder ist seine Base eine Hexe oder der Teufel selber; denn nur solche können das Heilige und das Gesegnete nicht leiden.

Platte 39 (1283).

fan dā išt šī alli ābund, u-heimli wiə a naxtgšiwweta, in d hitta tsum senno khuššot und am mōrgund æbu so uheimli fršwun-nu. us dum tægliχχu bitrǣgu fam senno hæt mu xennu šliəssu, was šīni basi und næxtliχχi gesel̈šaf-teri fer eini gsī išt. we mu dr hirt gseit hæt, ær selle ši do bikxēru, iəts sīs no tsīt, di tsīt rikχe šo, wa šīni hūt inni gǣrwi miəsse, so hæt dr senno imm in ds gsiχt glaxxot und nu ūsgšōru[1] *und ūsgšpottot, ær selle mu mit sottigum pfaffugšwæts šwīge. endli išt dr letšt tag fan der summerig*[1] *öi xo. æbu dā šī heint wellu mit anandre ab der alpu fāru, išt pletsli, was du gantsu sumer niə*

Von da ist sie alle Abend, unheimlich wie eine Nachteule, in die Hütte zum Sennen gehuscht und am Morgen ebenso unheimlich verschwunden. Aus dem täglichen Betragen vom Sennen hat man schließen können, was seine Base und nächtliche Gesellschafterin für eine gewesen ist. Wenn ihm der Hirt gesagt hat, er solle sich doch bekehren, jetzt sei's noch Zeit, die Zeit rücke schon heran, wo seine Haut in die Gerberei müsse, so hat der Senn ihm in das Gesicht gelacht und ihn verhöhnt und ausgespottet, er solle ihm mit solchem Pfaffengeschwätz schweigen. Endlich ist der letzte Tag der ‚Sömmerung'[2] auch gekommen. Eben da sie haben mit einander von der Alp fahren wollen, ist plötzlich, was den ganzen Sommer

[1] statt zu erwartendem *grimpill, basi, -gšoru, sumerig.* [2] schriftsprachlich beeinflußte Konstruktion.

[1] eig.: der. [2] sommerlicher Alpbetrieb.

gšē išt, šīni basi in d hitta xō. dum senno heind di bei aɒgfaɒu šlottru, und im gsiχt išt ær æsšu-bleiχe[1] *xō. tsum hirt hætš gseit: mit dīər hen i nīt ts tüo, mit dīər hen i nīt ts šaffu, dū̃ xaišt gā; aber īχ und dr senno hei nox mit anandre ts ræxxnu, dær blībt hiə. und mit diše wōrtu hætš nu am āru argriffu und in ds štubji gšrekxt, und hinner šiχ hætš di tirr tsüo-gšlagu. im nemliχu öigublikχ hæt mu as šrekxliχs gipolter und ghamər und wē und mordiōgšrei khērt. dr hirt hæt for xlupf šiər* [Pause] *kxei bei maxxu xennu. dox išt ær entli tsum šlussilloxx fanner štubutir ga iɒgsē, und, jekxos māria und jōsop, was hæt ær dā eršrekxliχs gsē! appas, das*[2] *nit ū̃stsšpræxxu išt. am bodu išt dr senno wiə a gekxrī-tsigte*[3] *hærgot ū̃fgnaglote gsī. šīni šrekxliχ basi hæt gritjigu uf imu khokxət und mit amu grōssu blüo-tigu mæssər nu læbendig kšintot. us irum xopf hæt mu tītli d horu und us iro tsēwu d xlāwe gsē üssa lotse. dr tīfol hæt d hū̃t wellu, diə*[2] *ær mu so oft fršproxxu hæt.*

[1] statt zu erwartendem *eššu-*. [2] schriftsprachlich beeinflußte Konstruktion. [3] nicht echt mundartlich.

nie geschehen ist, seine Base in die Hütte gekommen. Dem Sennen haben die Beine angefangen zu schlottern, und im Gesicht ist er aschenbleich geworden. Zum Hirten hat sie gesagt: „Mit dir habe ich nichts zu tun, mit dir habe ich nichts zu schaffen, du kannst gehn; aber ich und der Senn haben noch miteinander zu rechnen, der bleibt hier.“ Und mit diesen Worten hat sie ihn am Arm ergriffen und in das Stübchen gezerrt, und hinter sich hat sie die Tür zugeschlagen. Im nämlichen Augenblick hat man ein schreckliches Gepolter und Gehämmer und Weh- und Mordiogeschrei gehört. Der Hirt hat vor Schreck schier ‚kein Bein machen‘[1] können. Doch ist er endlich zum Schlüsselloch von der Stubentür gegangen hineinschauen, und Jesus Maria und Josef, was hat er da Schreckliches gesehen! Etwas, das nicht auszusprechen ist. Am Boden ist der Senn wie ein gekreuzigter Herrgott aufgenagelt gewesen. Seine schreckliche Base ist rittlings auf ihm gehockt und [hat] mit einem großen blutigen Messer ihn lebendig geschunden. Aus ihrem Kopf hat man deutlich die Hörner und aus ihren Zehen die Klauen herausschauen gesehen. Der Teufel hat die Haut wollen, die er ihm so oft versprochen hat.

[1] sich nicht vom Fleck rühren.

Frankoprovenzalische Texte.

XXI.

Mundart von Landeron (Kanton und Bezirk Neuenburg).

Sprecher: Victor Muriset, Landwirt.
Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.
Übertragung: Prof. Dr. Louis Gauchat.

Platte 131.

lə parāε d ma mēr, εri adɔlf kɔlǫ, k avāε fāε du sεrvis sat ą a nāpj, rakǫtav sɔvε dεz afēr kj etą εrvā dε sa vjε. ε nɔ pasāv lə tāε avwi sε kǫt k ε nɔ dzāε dε le vεprēj. εl aεmāv rapla ε džuvən sε kə s εtāε pasā pɔr lεz aprēdr a vivr. vεsi kmε ε nɔ rakǫtāv εn avątur kj εtāε εrvā durāε lə pasādž dεz ālīə: l ą tjąz lεz alīə ą pasā par lə lądrǫ; ε j avāε dεrīε la rɔt ǫ traεnār kə fəzāε [von *kə* ab zweimal] *siñ awi sn εpε ñū ε mə dzāε dε grōsε razǫ. ε mε, i n mə sīε pa lasīε prędr də stu mɔ. j e praε ǫ pasī dε tšān; j ε fāε εn pwęt awi mǫ kɔrbε; j e dεsεdu d la vɔ̄ñ a ji* [*a ji* zweimal] *dzāε: wεt pērε, i t wi dža pru mɔtra sε k s e dε triε εz ārmε. le dsu, i m sīε lasīə*[1] *ε j e krεvā l vεtr awi la pwaęt də mǫ pasī; εl ε tšāε* [von *εl* ab zweimal] *kmę n rat. i m*

Le parrain de ma mère, Henri-Adolphe Colomb, qui avait fait du service sept ans à Naples, racontait souvent des affaires qui étaient arrivés dans sa vie. Il nous passait le temps avec ses contes qu'il nous disait pendant les soirées. Il aimait rappeler aux jeunes ce qui s'était passé pour leur apprendre à vivre. Voici comme il nous racontait une aventure qui était arrivée durant le passage des alliés: „L'an quinze[1] les alliés ont passé par le Landeron; il y avait derrière la troupe un traînard qui faisait signe avec son épée nue et me disait de gros mots. Et moi, je ne me suis pas laissé prendre par ces mots. J'ai pris un échalas de chêne; j'ai fait une pointe avec mon couteau de poche; je suis descendu de la vigne en lui disant: „Attends seulement, je te veux déjà assez montrer ce que c'est de tirer aux armes.“ Là-dessus, je me suis lancé et lui ai crevé le ventre avec la pointe de mon échalas; il est tombé comme une souris. Je me suis[2] retourné

[1] *a* schwach nasaliert.

[1] tatsächlich 1813. [2] eigentlich: m'ai.

e rverīε a ma bεzɔñ, ε ñǫ n m a vju ε ñǫ n m a rε dāε kǫtr lə traεnār. la ne ε vñε ε i sī [*i sī* zweimal] *ala a l ɔto trạkilmε*[1], *sāε kə ñǫ n m erēt.*

à ma besogne, et personne ne m'a vu et ne m'a rien dit à propos du traînard. La nuit est venue et je suis allé à la maison tranquillement, sans que personne ne m'arrête."

[1] ε schwach nasaliert.

XXII.

Mundart von Savagnier (Bezirk Val-de-Ruz, Kant. Neuenburg).

Sprecher: Fritz Girard, Landwirt.
Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

Platte 135.

[1]*i mə rsvεñ, kmε dü džɔr də vwi,*	Je me souviens, comme d'aujourd'hui,
d ave vü lə rwa par si [verbessert *par šɔ*],	d'avoir vu le roi par ici,
εl j a d sε tre u katr ạ;	il y à de ça trois ou quatre ans;
la, mǫ djö, kē[2] *bwen ęfạ!*	hélas, mon Dieu, quel bon enfant!
pa pjɔ̈ d ɔrgüə kə d ǫ rε,	Pas plus d'orgueil que d'un rien,
dɔsil, grasjö, pwi rijε;	doux, gracieux, puis souriant;
j ē vü tɔ sε k s a pasā.	j'ai vu tout ce qui s'est passé.
mad! i vwε vɔ l rakǫta.	Ma foi! je vais vous le raconter.
s ε ǫ dmār, a sε k i krεj,	C'est un mardi, à ce que je crois,
k i l ē vü kmε i vɔ vεj;	que je l'ai vu comme je vous vois;
mā kjạz džɔr o mwę devạ	mais quinze jours au moins avant
ǫ s preparāv də tü lε fjạ;	on se préparait de tous les côtés;
ǫ n vεje, i n vɔz asür,	on ne voyait, je vous en assure,
kə d la mɔs, kə d la verdür.	que de la mousse, que de la verdure.
tšεkǫ ete asε presā	Chacun était aussi pressé
k lə džɔr k ǫ vö mazlā.	que le jour qu'on veut faire boucherie.
sə n ete dε tü lε kār	Ce n'était dans tous les coins
kə dü bɥi, kə d la dār,	que du buis, que des branches de sapin,
tɔt sorte d kɔrεjǫ,	toutes sortes de colifichets,
dü lūrjē, dü džεrɔñǫ.	du laurier, du géranium.

[1] aus G. Quinche, Le passage du roi à Valangin in Le Patois Neuchâtelois 167/8. [2] ē schwach nasaliert.

lɛ kāklār etą tɛrbi,	Les marchands d'écuelles étaient aux abois,
ɛ n pɔvą pa asǫdžvi	ils ne pouvaient pas arriver à bout
a fabrikā dɛ ląpjǫ;	de fabriquer des lampions;
s ete ɛna kǫpāsjǫ.	c'était une compassion.
lɛ fɛn avą ekɔvā	Les femmes avaient balayé
par ɛdi d la kɔmnōta.	par ordre de la communauté.
s ɛte ǫ pjēzi kə d vēr	C'était un plaisir que de voir
lɛz ɔto, kmɛ l ɛtą bē:	les maisons, comme elles étaient belles:
dü bā džük tɔt a l ō	du bas jusque tout au haut
dɛ fjörɛ, dɛz ekrito,	des fleurs, des écriteaux
ɛ pwi dɔ bēl atrijǫ	et puis deux beaux arcs de triomphe
k ą kɔtā me d ǫ dubjǫ.	qui avaient coûté plus d'un doublon.
la džüstīz, la bɔrdžēzi,	La justice, la bourgeoisie,
tü a nīr, tü gro bē fti,	tous en noir, tous très bien vêtus,
atɛdą dvą l ɔtō	attendaient devant l'hôtel-de-ville
avwe lɛ tą be drapō.	avec les tant beaux drapeaux.
damādž, ma fɛ! k ɔn ete	Dommage, ma foi! qu'on était
tɔ sarā kmɛ dü pete;	tous serrés comme du pain de noix;
ǫ sə büsāv, s ete trɔ fārs,	on se poussait, c'était trop farce,
ǫ dze: fātɛ dǫk pjas!	on disait: „Faites donc place!"
də la pjas? nə vētɛ vɔ pā,	„De la place? Ne voyez-vous pas,
pwet etutš, k sɛ n sə pō pā;	sale maraud, que cela ne se peut pas;
də grās, īvwɛ vle vɔ [Husten] *k j ʃāl?*	de grâce, où voulez-vous que j'aille?
i sjüə kwəñi d kūt la mwurał.	Je suis pressé contre la muraille.
lasi m a [von *lasi* ab dreimal] *rpu, pɔr l amur də djö,*	Laissez-moi en repos, pour l'amour de Dieu,
vidāz, etutš, ɔrgɔłö;	butor, malotru, orgueilleux;
sakərdi! n vētɛ vɔ pā	sacrebleu! ne voyez-vous pas
k i risk dža d etɔʃā?	que je risque déjà d'étouffer?"

XXIII.

Mundart von Montalchez (Bezirk Boudry, Kanton Neuenburg).

Sprecher: Charles Frédéric Porret, Landwirt.
Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.
Übertragung: Prof. Dr. Louis Gauchat.

Platte 133.

džą̄ brəlü.

džą̄ brəlü etɛ ǫ džuvənɔ fribɔrdžö k ave fe lɔ dzɔ̈ñɔ ɛ lɔ rapabōz tɔ lǫ tšōtę ɛ grą̄t fokɔnaerɛ tsi lɔ vi̊ljɔ džą̄ klōz ę diz·wə są sękąta. ɛ nə pęsāv k a sə bę divɛrti; tü lə vīprɔ l alāv fār la júka awi kōkə džūvɔ̈n a la barōna, a la grą vi obę o sɔła; asəbę o dɛraj tę, ką fwajai dəgɛrpi daj patərādžɔ, l avaj rüpa dzük o dɛraj bats də sǫ salɛ̇rɔ. kɔmę fēr pɔr s ę rətɔrna o kątǫ də fribɔr? fēr lɔ tɔr dou le a pi, sę etāɛ bę pɛníbjɔ. ę pasę pɛr mǫtal-tsi, s ę fu ǫkwa baɛr sǫ dɛraɛ krüts a la gɛrgɔta tsi lɔ pēr żakɔ, a kwü ɛ kǫta sən ębara. va trɔvā frąswa vēr lɔ bārki də tsi lɔ bā, kə va kāzi tü lə dzɔ a tavaï; ɛ vö pro tə pasā də l ótrɔ fją do le a bǫ kǫtɔ. dęsə fu džą brəlü. ma, kə łe fe frąswa vēr lɔ barkī, pwüskə tə n a rę d ardžę, tə vā travałi sü lɔ le, tə vā rąma k ǫ djābjɔ. nūtrɔ pūrɔ fribɔrdžö n etaɛ pą̄ ǫ famö navigatɔ̈r, obę ɛ rübjāv sü l ēvwə awi sa pāla, obę la pjǫdziv drɛ avo dzük o fǫ do le. sę n alāv rę kə vwāł. tə nə sā pā mī travałi kə sę, kə łe [verbessert *parəzö, kə łe*]

Jean Breluz.

Jean Breluz était un jeune Fribourgeois qui avait fait l'aide-vacher et le gratte-fumier tout l'été aux Grandes-Fauconnières chez le vieux Jean Klauser en 1850. Il ne pensait qu'à se bien divertir; tous les soirs il allait faire le sabbat avec quelques garçons à la Baronne, à la Grand' Vy ou au Solliat; aussi en automne, quand il fallait quitter le pâturage, il avait mangé jusqu'au dernier ‚bache'[1] de son salaire. Comment faire pour s'en retourner au canton de Fribourg? Faire le tour du lac à pied, cela était bien fatigant. En passant par Montalchez, [il] s'en fut encore boire son dernier ‚cruche'[1] à la gargote chez le père Jacot, à qui il conta son embarras. „Va trouver François Vert le batelier de Chez-le-Bart, qui va presque tous les jours à Estavayer; il veut assez te passer de l'autre côté du lac à bon compte." Ainsi fit Jean Breluz. „Mais", que lui fait François Vert le batelier, „puisque tu n'as pas d'argent, tu vas travailler sur le lac, tu vas ramer comme un diable." Notre pauvre Fribourgeois n'était pas un fameux navigateur, ou il glissait sur l'eau avec sa rame, ou [il] la plongeait droit en bas jusqu'au fond du lac. Cela n'allait rien qui vaille. „Tu ne sais pas mieux travailler, que cela", que lui [paresseux, que lui] dit le père Vert, „eh

[1] alte Münzen, aus deutsch Batzen, Kreuzer.

di lɔ pēr vēr, ɛ bę, atę, ǫ vö tə baɫī də l otra bəzɔñ. ɛl ɛtats na kōrda ü kü d la bārka. ɔręḍraɛ, pręla kōrda sü tɔn ɛpōla, ɛ pwü tir k ǫ djāblɔ, obę ǫ tə tsąp dę lɔ le. nutrɔ purɔ brəlü ariva a tavaï tɔ mu də šwa d avaj trəvɔñi a sa kɔ̄rda. lɔ pēr ver fəzaɛ dɛ bwənə rizə, ką mə sę rakǫtāv. tɔ paraɛ, lo per ver avaɛ bǫ kɔ̄r, ɛ ɫɛj paja ǫkwa na kartəta a tavaï pɔr avaɛ bę travaɫi.

bien, attends, on veut te donner de l'autre besogne." Il attache une corde à l'arrière de la barque. „A présent, prends la corde sur ton épaule, et puis tire comme un diable, ou on te jette dans le lac." Notre pauvre Breluz arriva à Estavayer tout trempé de sueur d'avoir tiraillé sa corde. Le père Vert faisait de bonnes risées, quand il me racontait cela. Tout de même, le père Vert avait bon cœur, il lui paya encore une ‚quartette'[1] à Estavayer pour avoir bien travaillé.

[1] altes $^1/_4$ Maß.

XXIV.

Mundart von Le Locle (Kanton Neuenburg).

Sprecherin: Julie Houriet-Vuille.
Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.
Übertragung: Prof. Dr. Louis Gauchat.

Platte 139.

ana bala luvrēj.

ɛ! kwi sa k a koka a la pwota d la kuzna? i m fo alā vɛ. ɛ! bǫdžö, ɛmili, kma va? a! s ɛ vɔ, džüstin? kma vɔz ītɛ pɔrɛ nɔvala; k ɛ sa k vɔ fātɛ pa ši? i rvɛñɔ dü vlēdž ɛ j e vɔɫu vɔ dir ǫ ptɛ bǫdžö. vɔz ītɛ pɔrɛ gro džatja. vni dda, vni vɔz asta ü pēl ana busēj. vɛ, vɛ, ma j e rōbja okɛ ü vlēdž. k ɛ sa k vɔz i rōbja? dɛ süpərtɛ. i vwi vɔz a baɫi, vni pɛrɛ dda. ma, dītɛ vɛ, džüstin, ɛ sa k vɔ n pötɛ pa rɛsta pɔ la luvrēj? sa sarɛ bę l mɛjü. la nɛ ɛ astū le; k ɛ sa k vɔ vɔlī ala a l ɔto a stɛz ūr? vɛ, vɛ, ma j a mn ɔm! bak! i vwi

Une belle veillée.

„Hé! qui [est-] ce qui a frappé à la porte de la cuisine? Il me faut aller voir." „Eh! bonjour, Emilie, comment va?" „Ah! c'est vous, Justine? Comme vous êtes pourtant ‚nouvelle'[1]; qu'est-ce que vous faites par ici?" „Je reviens du village et j'ai voulu vous dire un petit bonjour." „Vous êtes pourtant bien gentille. Venez dedans, venez vous asseoir dans la chambre un moment." „Oui, oui, mais j'ai oublié quelque chose au village." „Qu'est-ce que vous avez oublié?" „Des allumettes." „Je vais vous en donner, venez seulement dedans. Mais, dites donc, Justine, est-ce que vous ne pouvez pas rester pour la veillée? Ce serait bien le meilleur. La nuit est bientôt là; qu'est-ce que vous voulez aller à la maison à ces heures?" „Oui, oui, mais il y a

[1] unerwartet, lange nicht da gewesen.

avī l bwōb džük tšī vɔ; pɔ ǫ vjēdž, i n a vö pa krəvā. i vwi fār dü bǫ kāfe; apre kɛ, i vwi pąr ma ląp a glōb ɛ nɔ sarą lɛ dɔ kma dü tą d ǫ vjēdž a fār nɔ datöjtɛ pɔr la rēna. o! i mə rsvɛñɔ bę! kę be tę! nɔz ɛtą tre, lɛ pjö balɛ datlīrɛ dü paji. kma d la sɛja, ɛ bjątšɛ ɛ bę pæjī, nɔ datöjtɛ! ɛ vɛ! nɔz ę mɛ d bo dübjǫ da notər sakta, da notər pjǫ d ba. ma fɛ, pɔ l džö d wi tɔt ɛ fɔtja də stü fją! pjö də rwa, pjö d rēna, ɛ dɛ datöjtɛ ǫ n a fā pjö k pɔ lɛ pątɛ dɛ föjtɛ. ā! i n si fā pjö be da stü mǫd; ǫ sə rlēdž gro d rǫma da l ōtr.

mon mari!" „Bah! je veux envoyer le garçon jusque chez vous; pour une fois il n'en veut pas crever. Je veux faire du bon café; après quoi, je veux prendre ma lampe à globe et nous serons les deux comme du temps d'autrefois à faire nos dentelles pour la reine. Oh! je me souviens bien! Quel beau temps! Nous étions trois, les plus belles dentellières du pays. Comme de la soie, et blanches et bien payées, nos dentelles! Eh oui! Nous avons mis de beaux doublons dans notre poche, dans notre pied de bas. Ma foi, pour le jour d'aujourd'hui tout est perdu de ce côté! Plus de roi, plus de reine, et des dentelles on n'en fait plus que pour les chemises des fillettes. Ah! il ne ‚ci' fait plus beau dans ce monde; on se réjouit bien de déménager dans l'autre."

XXV.

Mundart von La Brévine (Bezirk Le Locle, Kanton Neuenburg).

Sprecher: Louis Zélim Huguenin, Landwirt.
Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

Platte 136.

fōt i kɔmąse la ō?[1]

Faut-il commencer là-haut?

l övwɛ a la brɛvna.[2]

L'hiver à la Brévine.

tšakǫ sā lə pö tę k il a fā a la fę d džąvī: dɛ pusējɛ d nedž k ǫ n üzāv [*n ü* zweimal] *pā s ɛkatšā dü söł də sa pwōtša, ǫ frɛ d tšē k ǫ grülāv dzɔ l ɔf. pa dɛ tę dęs i ł a pidī a bę dɛ dža; slɛ kə dmōra da lɛz avirǫ ubę sü lɛ mǫtañɛ łyę dɛ tšmę sǫ dɔblidžī də polɛjī tɔ*

Chacun sait le vilain temps qu'il a fait à la fin de janvier: des rafales de neige qu'on n'osait pas s'écarter du seuil de sa porte, un froid de chien qu'on grelottait sous l'édredon. Par des temps pareils il y a pitié à bien des gens; ceux qui habitent dans les environs ou bien sur les montagnes loin des chemins sont obligés de manier la

[1] Frage des Sprechers an die Leitung, als der Apparat schon in Tätigkeit war. [2] nach Le Patois Neuchâtelois 359/61.

l džö pɔ fɛr dɛ tšmę pɔ s prɔküre [verbessert *rā*] *sa k i fo a lö mēnīdž ɛ a lö bētɛ. pādā stü pö tę lɛ rutɛ ɛtą pjęnɛ ɛ lɛ trijągl nə pɔvą pjö budžī; la nedž ɛtɛ trɔ dürsja pa l ūvra; j a n avɛ pjö d trɛ pi a raz kąpañ sę kǫta lɛ mnēje. il j a falü dɛ rɔtɛ d ɔvrī pɔ pōlɛji pądą sę džö, avą k la pūsta pus alā. bwönā k i s trōv prü d ɔvrī: a sta sāzǫ il j a bę dü mǫd k n ą pā d ɔvrēdž; asbę ǫn i vö dɛ dža də tü le mti, dɛ tšapja bū, dɛ tšapu, dɛ rlɔdžī, dɛ kɔząrdi, dɛz ɛkɔfī, džük i rākj tšəmnēj. i fā gro frɛ də polɛjī dęs sü la rut; j ąn a kə s džāla lɛ* [wiederholt] *dɛ ɛ lɛ pī; sta bzɔñ li fā gāñi* [verbessert *gēñi*] *dü pą pɔr lö afą ɛ lö mēnīdž.*

pelle tout le jour pour faire des chemins pour se procurer ce qui est nécessaire à leur ménage et à leur bétail. Pendant ce vilain temps les routes étaient comblées et les triangles ne pouvaient plus circuler; la neige était trop durcie par la bise; il y en avait plus de trois pieds en rase campagne sans compter les ‚menées‘.[1] Il a fallu des troupes d'ouvriers pour manier la pelle pendant cinq jours, avant que la voiture postale pût cheminer. Heureusement qu'il se trouve assez d'ouvriers: à cette saison il y a bien des personnes qui n'ont pas d'ouvrage; aussi y voit-on des gens de tous les métiers, des bûcherons, des charpentiers, des horlogers, des tailleurs, des cordonniers, jusqu'aux ramoneurs. Il fait très froid de manier la pelle ainsi sur la route; il y en a qui se gèlent les doigts et les pieds; ce travail leur fait gagner du pain pour leurs enfants et leur ménage.

Platte 137.

pɔ alā pjö vit, iz ą kmasi pa övwɛ ǫ taro də dɔ mētr də lērdž, pɔ k ana lōdž pus pasā, a s bałą lə swę d övwɛ də tę a tę ana pjas pjö lērdž pɔ fɔrɛji; il a fałü tjąz džö pɔr rɛlardži a fǫ ɛ i tɔ fę lɛ tšmę dęs ąkǫbrā. i djɔ vɔ dir k lə trijągl n a ɛta vu dą nutrɛ [von *dą* ab zweimal] *mǫtañɛ k aprɛ karąt wɔ. s ɛtɛ ɛna kürjɔzita pɔ lɛ dža d adǫ də vɛ kma ǫ vɔłɛ džɔī stü mōbj, kę kɔmērs sa vɔłɛ fēr sü lɛ rutɛ. tšakǫ sə rlēdžīv də vɛ s ɛmɔdā sta novala tšarüɛ ɛ də la vɛ tirvwɔñej pa dɛ tšvo. kma dɛ tɔtę lɛ nɔvota l j an avɛ kə n*

Pour aller plus vite, ils ont commencé par ouvrir un fossé de deux mètres de largeur, pour qu'un traîneau puisse passer, en prenant soin d'ouvrir de temps en temps une place plus large pour s'éviter en route; il a fallu quinze jours pour élargir à fond et très bien les routes ainsi encombrées. Je dois vous dire que le triangle n'a été vu dans nos montagnes qu'après quarante-huit. C'était une curiosité pour les gens d'alors de voir comment on voulait se servir de cet engin, quel commerce cela voulait faire sur les routes. Chacun se réjouissait de voir partir cette nouvelle charrue et de la voir tirée ci et là par des chevaux. Comme de toutes les innovations il y en avait qui ne

[1] Haufen zusammengewehten Schnees.

vɔłą pa an ɔī prēdžī, pɔ ša k sa vɔłε fēr paī pjɔ̈ o lε džε ε lεz ēpo[1]*, kə stü nɔve gɔvεrnəma vɔłε apjεji l ardža dü pōpj a dε nuvōtā. pɔ mwε, k e ade dmɔrā da nutra valē d la brəvna, i mə rsvę də kēk ōvwε k i j avε* [von *k* ab zweimal] *atą, sə s n ε davatēdž də nεdž de l brɔłε a la tšo dü mwεta. lε dɔz övwε də mil ɥi są karąt sęk*[2] *ε karąt sęk ǫn avε dü rpikā lε rutε, lε po də sę pi də otü εtą katši dą la nεdž ε n sə vwεją pjɔ̈; la grōsa rbatej d nεdž εtε vña i mwε d mārs; stε dɔz övwε s są gro rsabjā.*

[1] *ε̄* schwach nasaliert. [2] versprochen statt *katr.*

voulaient pas en entendre parler, parce que cela voulait faire payer plus haut les ‚giets'[1] et les impôts, que ce nouveau gouvernement voulait employer l'argent du peuple à des innovations. Pour moi, qui ai toujours habité notre vallée de la Brévine, je me souviens de quelques hivers qu'il y avait autant, si ce n'est davantage de neige du Broillet à la Chaux-du-Milieu. Durant les deux hivers de mil huit cent quarante-cinq et quarante-cinq on avait dû rejalonner les routes, les pieux de cinq pieds de hauteur étant cachés dans la neige et ne s'apercevant plus; la grosse chute de neige était venue au mois de mars; ces deux hivers se sont beaucoup ressemblé.

[1] Steuern.

XXVI.

Mundart von Couvet (Bezirk Val-de-Travers, Kanton Neuenburg).

Sprecherin: Caroline Droz.
Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

A.

Platte 129.

dü tę d ǫ vjēdžɔ lez εfą nə bałīvε pe bę dü mā. lɔ dmεdž[1] *ǫ debwelēv lε tškε a kmęsε pεr rūte lε pjǫmε ε tɔ lɔ bwεrę ramadžī pεdε sa džɔ̈. ǫ dεgröbīv lε vzedžɔ awε la pata a rlave. s ε nə fze pe trɔ frε ε s la büja εtε sεtš, ǫ rtšądžīv lε tšmīzε, atramε ǫn alēv tjąz džɔ̈. pɔ lez ejǫ ǫn εtε pe ɔrgɔjɔ̈: la snąna dε tšāsε, dε gɔdiłǫ də vijɔ sa də trεdžɔ ε lɔ dmεdž d*

[1] *ε* schwach nasaliert.

Du temps d'autrefois les enfants ne donnaient pas beaucoup de peine. Le dimanche on démêlait les chevelures en commençant par ôter les plumes et toutes les brindilles ramassées pendant sept jours. On décrassait les visages avec le torchon de la vaisselle. S'il ne faisait pas trop froid et si la lessive était sèche, on changeait les chemises, sinon on les gardait quinze jours. Pour les habits on n'était pas orgueilleux: la semaine des culottes, des jupons de vieux sacs de triège et le dimanche de la grisette et des casquettes

la grizet ɛ de kālɛ pɔr lɛ būb, d la kɔtɔn blöva ɛ dɛ begine pɔr lɛ fɔ̃jtɛ. ǫ kɔrɛ pī nü tɔ l ą ɛ l övɛr ǫ s lüdžīv d as bǫ kwerēdžɔ k anǫdrɛ. ką ǫn ɔjɛ mertšī dɛ lɔ pūrtšɔ, la mēr dzɛ: ale vɔ katšī, vwɛsi dɛ džɛ! tšakǫ kɔrɛ a la būdž ü bę ü kabö̃. asbę lez ɛfą də nutrɔ tę avą bę dü mā də dir bǫdžö̃ ɛ grą mersi a pu pre ɔnētamɛ [zweimal]. *la sjɛs alēv awɛ lɔ rēstɔ; sɛ k avą ǫ pu də snēda s ɛpreñą a jīr kɔm ɛ pɔvą, tɔ sö̃l, pɔr nə pe trɔ kɔkasi ą ratifjɛ, a kōza k s ɛtɛ na grōsa vergəñ də makɛ le rɛpǫsɛ dü katšim lɔ grą džö̃. tšakǫ travaīīv ü kwɛsę: lɛ ptɛ fzą lɛ trutru, lez ātrɔ lɛ nedžɛ, lɛ grątɛ*[1] *lɛ balɛ pwętɛ. le džɔrnējɛ etą ptɛtɛ, me s ɛtɛ lɔ mēm afɛr pɔr tü lɛ vzę, ɛ ñǫ n sə mogrɛjīv.*

pour les garçons, de la cotonne bleue et des béguines pour les filles. On courait pieds nus toute l'année et l'hiver on se lugeait d'aussi bon cœur que maintenant. Quand on entendait marcher dans le corridor, la mère disait: „Allez vous cacher, voici des gens!“ Chacun courait à l'écurie ou bien à la chambre du four. Aussi les enfants de notre temps avaient grand' peine à dire bonjour et grand merci à peu près honnêtement. La science allait avec le reste; ceux qui avaient un peu d'intelligence apprenaient à lire comme ils pouvaient, tout seuls, pour ne pas trop bégayer lors de la ratification, car c'était une grosse vergogne de manquer les réponses du catéchisme ce grand jour. Chacun travaillait au coussin: les petits faisaient les trous-trous[1], les autres les neiges[1], les grandes les belles dentelles. Les journées étaient petites, mais c'était la même chose pour tous les voisins, et personne ne se plaignait.

B.

Platte 130.

la salā i srīzɛ.[2]

la tąta lüzǫ fzɛ ü fɔr tɔtɛ lɛ snánɛ. s ɛtɛ fēta pɔr lez ɛfą a kōza dɛ salējɛ k ɛtą grō bwene. j ɛ n avɛ də tótɛ lɛ sɔ̄rtɛ, a la krą̄ma, ü sirɔ, iz ö, ü bürɔ, ü bakǫ, i mɔ̃rtjɛ, i büdərtšē[3]*, džąk i rifnálɛ, ką ɛ ñ avɛ re d ātrɔ gēlǫ. s ɛtɛ pedɛ lɛ fenezǫ; la tąta lüzǫ kmesīv d ɛpą̄tɛ. i li fɛ dęs: s nɔ fzi d la salā i srīzɛ? lɛ nūtrɛ sǫ*

Le gâteau aux cerises.

La tante Louison faisait au four toutes les semaines. C'était fête pour les enfants à cause des gâteaux qui étaient très bons. Il y en avait de toutes les sortes, à la crême, à la mélasse, aux œufs, au beurre, au lard, aux myrtilles, aux myrtilles de marais, jusqu'aux carottes, quand il n'y avait pas d'autre ‚guélon'.[2] C'était pendant les fenaisons; la tante Louison commençait à pétrir. Je lui fais ainsi: „Si nous faisions du gâteau aux cerises?

[1] bei der Abfassung des Protokolls: *gro*. [2] nach Le Patois Neuchâtelois 341/2. [3] *ē* sehr offen.

[1] besondere Spitzenarten. [2] Brei aus Milch, Mehl und Eiern, der auf Kuchen gestrichen wird.

mɔ̄́rɛ. s tə vɔ̄. prɛ l ɛtšīla ɛ va lɛ kri. i vwe kri lɛ srīzɛ, dɛ ptétɛ nḗrɛ. fāt ü rūte lɛ gɔ́rmɔ? na, sa prɛdrɛ trɔ d tɛ; s ɛ dža prü d rūte lɛ küvɛ. s ɛtɛ ɛna mētra féna, la tą̄ta lüzǫ, kə n travałīv pe pɔr tųe lɔ tɛ̄[1]*, me ade pɔr l ɛvą́sɔ. ɛ lɔ sǘkrɔ? pilz ɛ dɔ ü trɛ bɔkǫ; ɛl ɛ tšī, ɛ fā lɔ mɛnadžī. lɛ salēje sǫ tɔ́tɛ nḗrɛ! pū̃́dər d la férná pɛr tsü; ñǫ n i vɔ̄ rɛ vēr. nūtrɛ salēje, püdrēje awe pu d sükrɔ ɛ bɛ d la férna, n avą pe tą mɛtšą fasǫ. ǫ lɛ tała kɔmɛ ǫ pū; ǫ fzɛ dɛ brɛ awɛ lɔ kütɛ ką ǫ trɔvēv dɛ gɔ́rmɔ́. la tą̄ta lüzǫ* [von *la* ab zweimal], *kə n vɔlɛ pe pēdr sǫ tɛ̄*[1]*, fzɛ dɛ drɛ grą kɔmɛ dɛz asītɛ. ǫ m ɛvja porte lɛ di ɔ̄rɛ i sɛ̄́tɔ̈. s ɛtɛ dɔ kɔkišpɛr, ǫ vījɔ ɛ ɔ džūnɔ, kə n sɛ dɛpatšą k a la trē̆bja. ką ɛ vɛjárɛ stɛ salēje, ɛ riją dža kǫtr. ɛl ǘrɛ vitɔ fɛ də tšąpe łö fā, də pją̄te lɛ kɔvi ɛ də vni s aste vɛr lǫ pañi. ɛl avą s kwɛt k ɛ préñɛ tšakǫ dɔ drɛ, lɛ bwétɛ l ǫ sü l ā́trɔ ɛ i pją́tɛ lɛ dɛ.*

[1] *ɛ̄* sehr offen.

Les nôtres sont mûres.“ „Si tu veux. Prends l’échelle et va les chercher.“ Je vais cueillir les cerises, des petites noires. „Faut-il ôter les noyaux?“ „Non, cela prendrait trop de temps; c’est déjà assez d’ôter les queues.“ C’était une maîtresse femme, la tante Louison, qui ne travaillait pas pour tuer le temps, mais toujours pour l’avance. „Et le sucre?“ „Piles-en deux ou trois morceaux; il est cher, il faut le ménager.“ „Les gâteaux sont tout noirs!“ „Saupoudre de la farine par-dessus; personne n’y verra rien.“ Nos gâteaux, saupoudrés avec peu de sucre et beaucoup de farine, n’avaient pas tant mauvaise façon. On les coupa comme on put; on faisait des contours avec le couteau quand on rencontrait des noyaux. La tante Louison, qui ne voulait pas perdre son temps, faisait des parts grandes comme des assiettes. On m’envoya porter les dix heures aux faucheurs. C’étaient deux Gouggisberg,[1] un vieux et un jeune, qui ne se pressaient qu’à table. Quand ils virent ces gâteaux, ils riaient déjà contre. Ils eurent vite fait de jeter leurs faux, de planter les coffins et de venir s’asseoir vers le panier. Ils avaient si hâte qu’ils prennent chacun deux portions, les mettent l’une sur l’autre et y plantent les dents.

[1] Leute aus Guggisberg im Kanton Bern.

Lombardische Texte.

XXVII.

Mundart von Isone (Bezirk Bellinzona, Kanton Tessin).

Sprecher: Andrea Bignasci, Lehrer.
Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

Platte 152.

lu fiłwɔl prɔdigo.[1]

üna vɔltæ u g ɛr ün ōm kun dü fijüæ. lu püsɛ peniɒ ün di u s preziəntæ al sö pa e u g dīs: pa, dam fɔ̄r læ me pǣr de süštænsa kɛ m tokæ mi. e l pa u g l a datšæ fɔ̄r. da jnö æ pɛkuse di lu fijüæ fǣ sü tütš i sö rɔp, tö sü e vija l ɛ natš luntǣ, e jm pɔk tiəmp l a mañdžɔ fɔr tüt im bagordi. dama kɛ üm bɛl di u ss ɛ truvɔ k u ne giəva ptšü nævotæ, e l ɛ nitš ünæ graɒ kæreštijæ. e la fam la g bætiəvæ al kɔšt. e jnuər l ɛ düvüt nǣ æ fǣ l sɛrvitua, e l sö pædruɒ u l a mandɔ æ kürǣ j puršej. e tant l ɛ̄r la meziərjæ k u vediəvæ, kɛ l awres mañdžɔ ɒkæ l džænt k i mañdzavæ j puršej. ma nesüɒ i ge n diəvæ. inuər u g a pensɔ sü e u g[1] *diziəvæ in se štes: kwanti famej iɒ ka dru me pa i g ā paɒ fiɒ k i n vɔ e mi a muris dalæ*

Il figliuol prodigo.

Una volta c' era un uomo con due figliuoli. Il più piccolo un dì si presenta a suo padre e gli dice: „Padre, dammi fuori la mia parte di sostanza che mi tocca a me.“ E il padre gliel' ha data fuori. Da lì ad alcuni giorni il figliuolo fa sù tutte le sue cose, piglia sù e via è andato lontano, e in poco tempo mangiò fuori tutto in bagordi. Solo che un bel giorno s' è trovato che non aveva più nulla, e venne una gran carestia. E la fame gli batteva alle coste. E allora dovette a fare il servitore, e il suo padrone lo mandò a custodire i porci. Ed era tanta la miseria che vedeva, che avrebbe mangiato anche le ghiande che mangiavano i porci. Ma nessuno gliene dava. Allora ci pensò sù e diceva tra se stesso: „Quanti famigli in casa di mio padre hanno pane fin che ne vogliono e io muojo dalla

[1] Lukas 15, 11-32. [2] statt *u g* sagte der Sprecher bei der vorangegangenen Abfassung des Protokolls *w*. Letzteres ist mundartlich richtig.

fam. a vöj levæ sü, a vöj næ dæl me pa e a g dizarɔ: pa a j ɔ tratɔ māl davanti æl siñuər e davanti a ti; a som migæ deñ de ves teñüt per tö fijüæ; teñum almeɒ kume servitua. e jnši l a fatš. l ɛ tötš sü e w ss ɛ invijɔ vers a ka. lu sö pa u l a be višt k u nivæ e w g a vüt kumpasjuɒ. e jnuər u g ɛ kuərs iɒkuntræ[1]*, u g a bütɔ j braš*[2] *æl köl e w l a bazɔ. inuər štu fijüæ u g dīs: pa, a j ɔ pekɔ kuntræ l siñuər e kuntræ de ti; a na som migæ deñ ke tu m tšamæ tö fijüæ. ma l pa l a tšamɔ j servituæ e w g a ditš: prešt! purtɛ kwi l veštit püse bel e metegal sü, æpö metēk sü n ænel e metēk sü j škārp.*

fame. Mi leverò, andrò da mio padre e gli dirò: „Padre, ho trattato male davanti al Signore e davanti a te; non sono degno di essere tenuto come tuo figlio; tienimi almeno come servitore.“ E così fece. Si levò e si avviò verso casa. Suo padre lo vide bene che veniva e ebbe compassione. E allora gli corse incontro, gli buttò le braccia al collo e lo baciò. Allora questo figlio gli dice: „Padre, ho peccato contro il Signore e contro di te; non sono più degno che mi chiami tuo figliuolo.“ Ma il padre chiamò i servitori e loro disse: „Presto! portate qua il vestito più bello e metteteglielo su, poi mettetegli su un anello e mettetegli su le scarpe.

Platte 153.

e tšapɛ l vedel püse gras e matsel, k ej k um štagæ alegri. perkɛ l me fijüæ kwi l ēr mɔ̄rt e l ɛ resüšitɔ, l ēr perdüt e mɔ um l a truvɔ. e j ss ɛ mes æ fǣ feštæ. per næ kumbinatsjuɒ lu fijüæ mažuər l ēr fɔ̄r iɒ kampañæ. e kwan ke l ɛ rivɔ, u sēnt k i kantævæ e k i balævæ. tšamæ n servituæ e u g dumændæ kwel l ɛ ke g ēr. e l servituæ u g a ditš ke l ēr rivɔ l sö frædel e ke l sö pa dala kuntentetsa ke l ēr rivɔ saɒ e salvu, l iəvæ fatš matsǣ l vedel püse gras. e jnuər u g ɛ takɔ süræj kævi, e w ne wriəvæ migæ nǣ diənt iɒ ka.

E prendete il vitello più grasso e ammazzatelo, che voglio che stiamo allegri. Perchè il mio figliuolo qui era morto ed è risuscitato, era perduto ed ora l' abbiamo trovato.“ E si son messi a far festa. Per una combinazione il figlio maggiore era fuori in campagna. E quande arrivò, sente che cantavano e che ballavano. Chiama un servitore e gli domanda cosa è che c' era. E il servitore gli ha detto ch' era arrivato suo fratello e che suo padre dalla contentezza che era arrivato sano e salvo, aveva fatto ammazzare il vitello più grasso. E allora s' è arrabbiato, e non voleva mica andar dentro in casa.

[1] von *u* ab bei der Aufnahme nicht gesprochen. [2] dafür im Protokoll *brɛš*.

e l pa l a düvüt ni fɔ̄r æ pregal de nǣ diənt. ma lü u g rešpunt: ɛku, mi ke l ɛ tsa tɛñtši ɒɒ k æ t sɛrvis e ke a t ɔ siɹmpræ ubedit, ti tu m ɛ maj datš üm brüzu; ma pena l ɛ turnɔ l altru ke l a kunsümɔ tütæ la so pǣrt indi vitsi, ti t ɛ fatš matsǣ l vedel püse gras. e l pa u g a rešpundüt: ma, l me kar fijüæ, ti t ɛ siɹmpræ štatš kwi, e tüt kwel k a g ɔ mi l ɛ l tö; ma l ɛ̄r netšesæri e ɒkæ džüšt de fǣ fɛštæ, pɛrkɛ l tö fræ-del l ɛ̄r mɔ̄rt e l ɛ resüšitɔ, u ss ɛ̄r pɛrs e mɔ m l a truvɔ.

E il padre dovette venir fuori a pregarlo d' andar dentro. Ma lui gli risponde: „Ecco, io che sono già tanti anni che ti servo e che t' ho sempre ubbedito, tu non mi hai mai dato un ette; ma appena è tornato l' altro che ha consumato tutta la sua parte nei vizi, tu hai fatto ammazzare il vitello più grasso.“ E il padre gli rispose: „Ma, il mio caro figlio, tu sei sempre stato qui, e tutto quello che ho io è tuo; ma era necessario e anche giusto di far festa, perchè tuo fratello era morto ed è risuscitato, si era perduto e ora l' abbiamo trovato.

XXVIII.

Mundart von Rovio (Bezirk Lugano, Kanton Tessin).

Sprecherin: Luigia Carloni-Groppi, Lehrerin.
Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

Platte 156.

la fanagutona.

na mam la g eva duma na tosa ke l eva dža sü na džovana, ma l eva na mɔla ke la vureva miɒa savegan da lavura. lē l eva vedža e l eva pjü ɒ kāz da štortš al fīr. brüta lidzona, la ga dizeva, kos a kredat? ke mi abja da mantiñit a fa la šora? t e da save ke kwešta ki l ɛ la ka da brüza kaña ki nu lavora nu maña. ma l eva fjā traj via, nu la g eva jn da l ɔs da fa nagot. un di kwela pora dɔna l eva fö da la via di diu, la tšapa n tamarel e ga na daj na frega. la toza l ɛ škapada, e lē dre. e kɔ̄r

La fannullona.

Una madre non aveva che una figlia la quale era già una giovinotta, ma era una pigra che non voleva saperne di lavorare. Lei era vecchia e non era più in grado di torcere il filo. „Brutta poltrona“, le diceva, „cosa credi? Ch' io abbia da mantenerti a far la signora? Devi sapere che questa è la casa di ‚brusa-cagna chi non lavora non mangia‘.“ Ma era fiato sprecato, non aveva nel filone di far nulla. Un giorno quella povera donna era fuori dalla via di Dio, prende un randello e gliene diede un fracco. La ragazza scappò, e lei dietro. E corri

e kōr. ja ɒkuntrā uñ džovan ke, a vede la vedža kul baštuɒ n arja, l a dī: kusɛ ga fē a kwela pora toza? g ī miɒa vargoña? e lē: ma l ɛ na purkona, la vȫ sempru duma fira, e mi sunt puvareta e sunt miɒa ɒ kāz da mantiñila. e lü: e la pikē par kwel? demala mi par špoza, ke mi ga darō kanuf da fira fiɒ ke na vȫ. lē nu la tšerkava oltru e l a tšapā m parɔla, e bɛla ke li a bɔta kolda, ja faj al negɔtsi. al džuvedi i s ɛ špuzā; al vernardi al l a menada ka e l sabat al g a faj vedē la gram mɔta da kanuf ke l eva paredžā da fāk fira. la pora špoza la ga vardā dɔs e la dizeva ntra da lē: kum ō maj da fa mi, budzarentu! la dumeniga l sɔ om al g a dī: varda ke mi vo via pal mont, e ora ke veñj a ka ti t e d ave firā tüt. e lē: si, si, va pūr ke kwan tu veñat tu truvarē tüt firā. e difati lü l ɛ naj. e pasā n an, dū, trī ke l ɛ via, e la špoza l eva mɔ da tšapa m maɒ la roka; la g eva sempru duma l špaget ke l sɔ om al füs ša. un di l a sentū n omet džo n štrada ke vuzava: uf fu fu, g ɛ ki l filu. lē la kašā fö l kɔ da la fenɛštra, e l l a tšamā sü, la g a faj vede tüt kwela mɔta da kanuf e la g a dī:

e corri. Incontrarono un giovane che, a vedere la vecchia col bastone in aria, disse: „Cosa ci fate a quella povera ragazza? Non avete vergogna?“ E lei: „Ma è una porcona, vuol sempre soltanto filare, e io sono poveretta e non sono in grado di mantenerla.“ E lui: „E per quello la picchiate? Datela a me per isposa, che io le darò canape da filare fin che ne vuole.“ Lei non cercava altro e lo prese in parola, e bello che lì a botta calda, fecero il negozio. Il giovedì si sposarono; il venerdì la menò a casa e il sabato le fece vedere il gran mucchio di canape che aveva preparato per farle filare. La povera sposa ci guardò addosso e diceva tra di se: „Come ho mai da fare io, poffardio!“ La domenica il suo marito le disse: „Guarda che io vado via per il mondo, e per quando io vengo a casa tu devi aver filato tutto.“ E lei: „Sì, sì, va pure che quando vieni troverai tutto filato.“ E difatti lui andò. E passato un anno, due, tre ch' è via, e la sposa aveva ancora da prendere in mano la rocca; aveva sempre soltanto la paura che suo marito arrivasse. Un dì sentì un ometto giù in istrada che gridava: „Uf fu fu, c' è qui il filú.“ Lei caccia fuori il capo dalla finestra, e lo chiamò su, e gli fece vedere tutto quel mucchio di canape e gli disse:

Platte 157.

pudarisuf miɒa firamal prešt parkɛ l o da büzöñ? e lü: ora da

„Non potreste filarmelo presto perchè l' ho di bisogno?“ E lui: „Prima di

sabat val pɔrti ki bel e prunt. kusɛ vurī a firamal tüt e beɒ, budzarentu? mi vöj nagot. ī da dim trī nom. se jn da šti trī nom g ɛ dent al mɛ, va dō l fīr e bona sira; se l indüvinē miɒa pɔrti via l fīr e vü nsema. l a faj sü ɒ gran fagɔt, al l a töj sü n špala, e l ɛ naj. la sira, la špoza l ɛ nɒja turtša l ɔli ndal tɔrtš džo pa na val; intan ke l turtšat al menava la vedža, lē l a vardā tornu e l a višt uɒ gran fōk, e, dent pal fōk, un umet ke l balava e l saltava; e da ša e da la g eva tanti dɔn ke j sa matsava fira; kwel om al kantava: uf fu fu, g ɛ ki l filu, al mɛ nom l ɛ bɛrdzebü, la špuzina nu la sa, e dumaɒ la pɔrti ša. lē l a kapī n arja e l a dī: ades al ma la fa pjü, kaɒ d una škara! indal na ka, la sevitava di ntra da lē: bɛrdzebü, bɛrdzebü, par miɒa dežmentegas. al sabat l umet l ɛ turnā dala špoza kul sɔ fir, kum a l eva ntēs. prima da metal džo al g a dumandā: e nši, indüvinē m pū l mɛ nom? l ɛ forsi pedru? no. markadetšu, duɒka al sara paul? no. alora l ɛ forsi bɛrdzebü? markadetšu! ā! pora mi! tšapē l vɔšt fīr e dem pjü nagot da fa. al ga l a pjɒntā li e l ɛ naj danā kumɛ ɒ kop. intant la retševū letra ke l sɔ om al pudeva riva d un di e n di. lē l ɛ naja ndi lōk a tšerka lümāk, e l se n ɛ pikā la na rɔša n la škena.

sabato ve lo porto qui bell' e pronto.“ „Cosa volete a filarmelo tutto e bene, poffardio?“ „Io non voglio nulla. Avete da dirmi tre nomi. Se in questi tre nomi c' è dentro il mio, vi do il filo e buona sera; se non l'indovinate porto via il filo e voi insieme.“ Fece su un gran fagotto, lo prese su in ispalla e se n' andò. La sera la sposa andò a torchiar l'olio nel torchio giù per una valle; mentre il torchiajo menava la vecchia [il timone del torchio], lei guardò intorno e vide un gran fuoco, e, dentro per il fuoco, un ometto che ballava e saltava; e di qua e di là c' eran tante donne che s' ammazzavano a filare; quell' uomo cantava: „Uf fu fu, c' è qui il filú, il mio nome è Belzebù, la sposina non lo sa, e domani la porto qua.“ Lei capì in aria e disse: „Adesso non me la fa più, cane fottuto!“ Nell' andare a casa, continuava a dire tra di se: „Belzebù, Belzebù“, per non dimenticarsi. Il sabato l' ometto tornò dalla sposa col suo filo, come era inteso. Prima di deporlo le domandò: „E così, indovinate un pò il mio nome?“ „È forse Pietro?“ „No.“ „Maledizione, dunque sarà Paolo?“ „No.“ „Allora è forse Belzebù?“ „Accidenti! Ah! povera me! Prendete il vostro filo e non datemi più niente da fare.“ Glielo piantò lì e se n' andò furioso come una tegola. Intanto ricevette lettera che suo marito poteva arrivare di giorno in giorno. Essa andò ne' fondi a cercar lumache, e se ne attaccò uno

kwant ɛ rivā l sɔ om, indal brašala sü bɛla štreñtša, l a sentū fa krik kruk. e l g a dī: kusɛ g aj jɔs dala tua škena ke j fa krik krak? e lē:

stuolo sulla schiena. Quando arrivò il suo marito, nell' abbracciarla bene stretta, sentì a fare cric-crac. E le disse: „Cos' hanno le ossa della tua schiena che fanno cric-crac?“ E lei:

XXXIX.

Mundart von Leontica (Bezirk Blenio, Kanton Tessin).

Sprecher: Luigi De Maria, Lehrer.
Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

Platte 160.

ona vizitæ æl kompǻ!

ōw dɛ kœ! ɛ s pɔ ni jnas? ɛ sīd žœ drɛ šɩnæ? o m rɩɒkrɛs bē dɛ dištürbœf. šküzēm tant! ɛ som nɩtš per dumændœf om pjazī. o m ɛ kapitɔw onæ dižgratsjæ mɩɒgæ dɛ pɔwk! ælsejræ, mjæ vakæ del tšokiɒ ɩnd el ni žü per læ rivæ del kük, l ɛ škæligadæ ɛ læ m ɛ natšæ æ kænelæ fɩɒ žü j font æ ræružæ de tšɛzüræ. ɛ r o truvadæ tütæ jnd om škoɒkwas, deškovadæ, kor dɔ gamb rɔt, škævetsej! ɛj o duvü tɔ̈jk sübet ol saɒkw, tant per pudɛ golt ælmaɒk ræ kœrn. mœ m tukerœ dœn vɩjæ ræ mitœ per læ kæntsoɒ, ɛ aɒg deræ pel ɛ tšæperɔ pɔwk, l ɛ rɔtæ jn doj u trej sit, bel i mɩz. pɛjsej, mɛ kar kompā, kɛ dœñ per om pɔwrɛ djāvol komɛ mɩ: onæ beštšæ kɛ pudevæ tšæpa vɩntiset mærɛɒgɩɒ ɛ onæ petsæ dæl lüvizɩɒ dɛ mulā, r œltræ setimanæ! sɛ füdes štœtš ɩndürɩɒ! ɛ ades ɛ som sentsæ vakæ dɛ lœtš per tüt r

Una visita al compare.

„O di casa! Si può venire inanzi? State già cenando? Mi rincresce proprio di disturbarvi. Scusatemi tanto! Sono venuto per domandarvi un piacere. M' è capitato una disgrazia non da poco! Jersera, la mia vacca dal campanaccio nel venir giù per il declivio del Kük, è scivolata e mi è andata a precipizio fin giù in fondo alla gora di Cesura. E l'ho trovata tutta in uno sconquasso, senza coda, colle due gambe rotte, scavezzate! E ho dovuto toglierle subito il sangue, tanto per poter utilizzare almeno la carne. Ma mi toccherà darne via la metà a ufo, e anche della pelle prenderò poco, è rotta in due o tre posti, proprio nel mezzo. Pensate, mio caro compare, che danno per un povero diavolo come me: una bestia per la quale potevo ricevere ventisette marenghi e una pezza dal Luigino di Molare, la settimana passata! Se fossi stato indovino! E adesso sono senza vacca da latte per tutto l' inverno, che

ivɛrn, kɛl ɛ loɒk. sɛ pudɛsi, kompā, ɩmprɛštœm ona vɩntejnœ d marɛɒgɩɒ, pɛr krompœn vünœ œ rœ fɩrœ dɛ sœmœrtɩɒ, ɛ m farɛsi prɔ̄pjɛ om gran sɛrvitsjɛ. œ primœvɛrœ pɔ̈ ɛ g aɩvrɔ šœ prontœ rœ žnišœ, ɛ pudɛrɔ vɛndɛn vünœ pɛr rɛštitüɩf vɔ̈s dœne kol fɩtš, komɛ dɛ džüšt. ɩn tüt kas, ol fjɔ̈j kɛ g o lœ dɛ londrœ u vo bɛ pɔ̈ mœndœm šœ kwœjkɔws dœ kɩ jlœ. isomœ, ɩnd ona mœnerœ u jnd on œltrœ, ɛ pudɛrɔ dizɩmpɛñœm, sentsœ fa trɔ̈p mœlœ vitœ. kwa kɛ m dizīt, kompā? ɛ škorlit ol kɔ̄? ā! ɛ kœpisi. ɛ g j īt mɩɒgœ lɩ pront tüt i vɩnt mœrɛɒgɩɒ. mā! œjlorœ ɛ j o dɛ pɛjsa divɛrsament. buštœ! ɛ pruvɛrɔ̄ œ na žü œ rœ baɒkœ œ fāmɛj ɩmprɛštā, fœzent onœ kœmbjalœ. mœ ɛ g vœ dɔ fɩrm, ɛ j o sɛntit œ di, rœ mejœ ɛ kwela dɛ kwœjdüɒ d œltrœ, bɛñ vɩšt. ɛ pudresi mɩɒgœ fāmɛl štu pjœzī, dɛ firmā, pɛr avalu, komɛ z dɩs? ɛ j œwresi pjü nɛsüɒ fœštidjɛ. štej pür sikür. ɛ m kuñusīd bɛ! mœ l ɛ pɔ̈ ñaɒg netšɛsarjɛ kɛ nīdi žü aɒgɛ voj: ɛ f portɛrɔ sü mɩ rœ kœmbjalœ dɛ firma, ɛ štšaw! doɒkœ ɛ sit kontent. ɛ f riɒgratsi prɔpjɛ tant. ɛ pɔ̈ ɛ sœrɔ mɩɒgœ kwɛl vilœɒ dɛ voltœf i špœl: s esi dœ riva œ vejg büzɔ̈ñ dɛ mɩ pɛr om kwaj sɛrvitsjɛ, u prɛšt u tart. œjlorœ dumœɒ ɛ veñj œ truvœf, kor kwɛl œfari kɛ v o dɩtš. intant fej bonœ nɔ̈tš!

è lungo. Se poteste, compare, imprestarmi una ventina di marenghi, per comperarne una alla fiera di San Martino, mi fareste proprio un gran servizio. A primavera poi avrò qua pronta la giovenca, e potrò venderne una per restituirvi i vostri denari col fitto, come di giusto. In ogni caso, il figlio che ho là dalle parti di Londra mi manderà ben qua qualchecosa prima d' allora. Insomma, in una maniera o nell' altra, potrò disimpegnarmi, senza far troppo mala vita. Cosa mi dite, compare? Scrollate il capo? Ah! capisco. Non ce li avete lì pronti tutti i venti marenghi. Mah! allora dovrò pensare diversamente. Basta! proverò ad andar giù alla banca a farmeli prestare, facendo una cambiale. Ma ci vogliono due firme, ho sentito a dire, la mia e quella di qualche altro, ben veduto. Potreste mica farmelo questo piacere, di firmare, per avallo, come si dice? Non avreste più nessun fastidio. State pur sicuro. Mi conoscete dunque! Ma poi non è neanche necessario che veniate giù anche voi: vi porterò su io la cambiale da firmare, e addio! Dunque siete contento. Vi ringrazio proprio tanto. E poi non sarò quel villano de voltarvi le spalle: se dovesse capitarvi d' avere bisogno di me per un qualche servizio, o presto o tardi. Allora domani vengo a trovarvi, con quell' affare che v' ho detto. Intanto fate buona notte!"

XXX.

Mundart von Cavergno (Bezirk Valle-Maggia, Kanton Tessin).

Sprecher: Emilio Zanini, Lehrer.
Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

Platte 149.

piferada vēdža.[1]	Serenata vecchia.
lüj. ō beñ balina veñ ala fanɛštra,	Lui. O ben bellina vieni alla finestra,
školta la piferada k a t faj sü,	ascolta la serenata che ti faccio,
damala fɔra la tu mañ sanɛštra,	dammela fuori la tua mano sinistra,
k a t mɛta int l anel d veñ fɔra pü.	che ti metta dentro l' anello che non vien fuori più.
lu tšel l ɛ tantu bɛl sɔmnaw at štɛl,	Il cielo è tanto bello seminato di stelle,
ma ñañk̄üna la lūṣ mintɛ j töj ötš,	ma nemmeno una riluce come i tuoi occhi,
fa dibɔt, veraj fɔra kɛl špurtɛl	fa in fretta, aprilo quello sportello
insunts k a tēṣ lu vint e d va la nötš.	intanto che tace il vento e va la notte.
tant u m an fa đla tu piferada	Tanto me n' importa della tua serenata
mintɛ da ku frakas k a fa lu vint,	come di quel fracasso che fa il vento,
pitɔšt ke škultā la tu ganasada,	piuttosto che ascoltare la tua chiacchierata,
a wres vɛs una pɛš a puntlöd dint.	vorrei essere un pesce dentro a Pontellotto.
ō nši balina, sɛ ti füs na pɛš,	O tanto bellina, se tu fossi un pesce,
mi ža m faresa šübat šübat pɛšk̄aduva	io già mi farei subito subito pescatore
e jnvetše da tšapat ša pal trɛš	e invece di prenderti per le trecce
a d brañk̄aresa žvɛltu pala kuva.	ti afferrerei svelto per la coda.
ebeñ! sɛ ti ti füsu pɛr tšapam,	Ebbene! se tu fossi per acchiapparmi,
frik̄! mi šalandu a wres fam uršel,	via! io volando mi farei uccello
e t pjanteresa jlɔ kula kana e l am,	e ti pianterei lì colla canna e l' amo,
kula žmüša, la wada e l vartadel.	col retone, la guada e il bertovello.

[1] freie Übertragung des Liedes von Magali in F. Mistral, Mireio 3. Ges.

beñ! šti diventi l uršaliɒ k a šala,	Bene! se diventi l' uccellino che vola,
mi sarɔ l kašaduva in paj büšk̄,	io sarò il cacciatore dentro pei boschi,
e t tšaperɔ sentsa štšɔp a bala	e ti acchiapperò senza schioppo a palla
ɔ kul kunši, ɔ kul vištš, ɔpür kul rüštš.	o colle trappole, o col vischio, oppure colle cortecce.
sɛ ti ti tindi trapul aj juršej,	Se tu poni trappole agli uccelli,
a šali sü pal truñk̄ ala žvɛltina,	volo su per le rupi alla svelta,
pöj a diventi l ɛrba di sašej,	poi divento l' erba dei dirupi,
l ɛrba vɛrda k a j pjēẓ ala kawrina.	l' erba verde che piace alla capretta.
sɛ ti diventi l ɛrba dla sašada,	Se diventi l' erba della rupe,
l ɛrba k a pɔrta ki bej fjür murej,	l' erba che porta quei bei fiori azzurri,
pɛr rinfreškat a vöł fam rozada,	per rinfrescarti voglio farmi rugiada,
rozada d baña j fjür sü paj sašej.	rugiada che bagna i fiori su pei dirupi.
tšaw! pena ti ti m mułi a m kambi n niuli	Sia pure! appena tu mi bagni mi cambio in nubi
e sü žvɛlta pal arja a šparirɔ,	e svelta su per l' aria sparirò,
e jnsunts k a šali a vöł fan di tšiuli	e mentre volo, ne farò dei gridi
pɛr ġiñad dre a ti k a rɛšta jłɔ.	per riderti dietro a te che resti lì.
braw! kwaɒ ke ti ti sare i niuli,	Bravo! quando che tu sarai le nubi,
mi a diventi lu vint pɛr pɔrtāt intorn	io divento il vento per portarti intorno
e farɔ wdē ke kun tüt i töj tšiuli	e farò vedere che malgrado i tuoi gridi
ti u is tšapada mintɛ l pañ il forn.	tu sarai presa come il pane nel forno.
kwan ti ti füsu diventaw vintaš,	Quando tu fossi diventato ventaccio,
mi žvɛlta žvɛlta jn sua m kam-bjares,	io svelta svelta in sole mi cam-bierei,
in sua k̄ɛlt k a fa žlivā lu džaš,	in sole caldo che fa sciogliere il ghiaccio,
e jłora ši ke l frōt i müdžires.	e allora sì che le cascate muggirebbero.

Platte 150.

ebeñ! mi łora m kambjares iñ džets	Ebbene! io allora mi cambierei in ramarro
da kī bej virt la sot a wm rovedē,	di quelli bei verdi là sotto a un pruneto,
e beveres lu tö kaldiñ a mets	e beverei il tuo caldino a mezzine
min füsa viñ k a brila žü l buk̄ɛ.	come fosse vino che brilla giù nel boccale.

šti füsu lɔpu d džüštiš la dre l müraƚ,	Se fossi lucertola che spia là dietro le muraglie,
mi ža m faresa um bel tšēr ad lüna	io già mi farei un bel chiaro di luna
da ki tatšīr k a špjona kel kanaƚ	di quei siffatti chiari che spiano quelle canaglie
k a j a d bazöñ la nötš per fa fortüna.	che hanno bisogno della notte per far fortuna.
e mi ƚora sares nɛbjina tšɛra	E io allora sarei nebbia chiara
k a šta sü umtera sü pal tšel sereñ	che sta su volontieri su pel sereno
e k a tširkonda insül fa dla sera	e che circonda sul far della sera
la lüna bjɛñka e k a la škūn kwatseñ.	la luna bianca e che la nasconde alquanto.
ti sarī nɛbja e mi m farɔ una rɔza	Sarai nebbia e io mi farò una rosa
da kel k a z̧mina int il ör dlu pa	di quelle che si ammirano dentro nell' orto del padre
ke j žövan i regala la moroza	che i giovani regalano all' amorosa
e k ɛ jnši bel d awdē e da üz̧mā.	e che son così belle da vedere e da fiutare.
šti diventi na rɔza in pal džardiñ,	Se diventi una rosa dentro pel giardino,
ɛku ke mi sum šübat na pravɛƚa,	ecco ch'io son subito una farfalla,
sul tö butoŋ beñ frɛšk̆ e mulaz̧iñ	sul tuo bottone ben fresco e morbido
a völƚ fa sü j baz̧it a pɛƚ a pɛƚa.	farò su i baci a mucchio a mucchio.
i na pudresu baz̧am ñañk̆ una vɔlta	Non potreste baciarmi nemmeno una volta
perkɛ mi šübat am fares um rōf	perchè io subito mi farei un rovo
da kī d veñ su in pala sɛlva folta,	di quelli che vengon su dentro per la selva folta,
kula rüška beñ rüši e l leñ da dōf.	colla scorza ben ruvida e il legno da doghe.
šti diventisu n arbu da kī d rōf,	Se diventassi un albero di quei di rovo,
ala žveltina mi saresa lɛla,	alla svelta io sarei edera,
e la tu rüška e l tö leñ da dōf	e la tua corteccia e il tuo legno da doghe
a j vaštiresa meƚ d na füsa tela.	li vestirei meglio che non fosse tela.

ebeñ! kwan ti ti m avisu beñ pɔštada,	Ebbene! quando tu mi avessi bene adornata,
ti n awrisu kwartšew ke bora düra,	non avresti coperto che tronco duro,
mi srez dza swɔra in um konvint sarada	io sarei già suora in un convento serrata
a di uritsjom al tšēr e a l arja škūra.	a dir orazioni al chiaro e all' aria scura.
iłora ši, k awres be maj ligrija,	Allora sì, che avrei proprio molta allegria,
perkε mi šübat prεvat a m fares,	perchè io subito mi farei prete,
e jn konfešjom, beñ balina mija,	e in confessione, molto bellina mia,
i töj sošpīr segret a sentires.	i tuoi sospiri segreti sentirei.
gwaj šti pasisu j mūr adlu konvint!	Guai se passassi i muri del convento!
int in um gran lantsö mi sares mɔrta,	dentro in un gran lenzuolo io sarei morta,
e jntorn al monik tütukwan pjεñžint	e intorno le monache tutte quante piangenti
i t kašeresa fɔra dala pɔrta.	ti caccerebbero fuori dalla porta.
ebeñ! šti diventi pɔwra mɔrta,	Ebbene! se diventi povera morta,
in tera nεjra mi ža a m kambjeres,	in terra nera io dunque mi cambierei,
εw mija vēra ke da kešta sɔrta	non è egli vero che in tal maniera
fiñ al di dal džüditsi mi a t awres?	fino al dì del giudizio io t' avrei?
o džovinɔt! u m pār mintε d awdē	O giovinotto! mi par come di vedere
ke ti perli sül seri e ti m vö beñ;	che parli sul serio e mi vuoi bene;
krumpum l anel bel d ōr sentsa špitšē	comprami l' anello bello d' oro senza aspettare
ke mi t lašerɔ fā lu me urdeñ.	che io ti lascerò fare il fatto mio.
o beñ balina! kwantu beñ ti m fē	O ben bellina! quanto bene mi fai
kul tu parɔl k ε doltš püsεj ke l mel,	colle tue parole che son dolci più del miele,
püsεj ke l viñ k a šküma žü l bukē,	più che il vino che schiuma giù nel boccale,
mintε l kantsoj di εñdžal k ε sü jñ tšel.	come le canzoni degli angeli che sono su in cielo.

Rätoromanische Texte.

XXXI.

Mundart von Lavin (Unterengadin, Kanton Graubünden).

Sprecher: Leonhard Turnes, Telegraphist.
Transskriptor: Privatdozent Dr. Jakob Jud.

Zwischen *i, u, ü* und *ι, ʊ, ü* ist nur in betonter Stellung unterschieden, in unbetonter dagegen immer *i, u, ü* gesetzt. — *k̆, ǵ* entsprechen Gartners *tχ, dy*.

Platte 80.

jɔn mark̆et kolāni ɛ l iɒlais.

š avant ün metš sekul ɛ amo plü bɔt in autrəs kontrādəs grižūnəs ün diškurīva dal enǧadīna, ši zǧūr k̆i z udīva a mantsunār ɛ^r il num jɔn mark̆et kolāni. kwaišt ēra kuñušṻ ško ektselent k̆atšadr da k̆amotšs.[1] *el joeiva vī ə nan špas, k̆i deivən da diškuorər, ɛ blɛrs kraieivən laprɔ, k̆el dišponís da fɔrtsəs zupranatürāləs. da kwai udít er ün iɒlais ez ressolvét da metər a jɔn mark̆et, k̆i da las voutəs faiva ün pā žbrēga, a la prowa. el ñit pro kolāni*[1] *e žet d avair udī, k̆el kolāni*[1] *sapk̆a far ñir il djavəl; non*[1] *avjant amo mai ñṻ l okazjún da vɛr a kwaišt šiñūr, ši al fṻs da grɔnt intəres da far kuñušentša pɛrsunāla kun kwel; k̆a, ša la kumparza reušíša bain, k̆el əl paiərā in uordən. kolāni*[1] *poštet l iɒlais pɛr la saira*

[1] *o* geschlossener als sonst.

Jon Marchet Colani und der Engländer.

Wenn man vor einem halben Jahrhundert und noch später in andern bündnerischen Gegenden vom Engadin sprach, so hörte man sicher auch erwähnen den Namen Jon Marchet Colani. Dieser war als ausgezeichneter Gemsjäger bekannt. Er machte da und dort Spässe, welche zu reden gaben, und viele glaubten dazu, daß er über übernatürliche Kräfte verfüge. Davon hörte auch ein Engländer und entschloß sich, Jon Marchet, der bisweilen ein wenig den Prahler spielte, auf die Probe zu stellen. Er ging zu Colani und sagte, gehört zu haben, daß Colani den Teufel kommen zu lassen verstehe; da er noch nicht die Gelegenheit gehabt habe, diesen Herrn zu sehen, so wäre es ihm von großem Interesse, persönliche Bekanntschaft mit demselben zu machen; daß, wenn das Erscheinen gut gelinge, er ihn ordnungsgemäß bezahlen werde. Colani

a laz ündəš ɛ mets int sja kaminăda, inüə kel vaiva üna linküta da farer ɛ autrəs üzatəs, sjant kel solaiva far sves la grɔnda part da la lavūr vi da sɪəs arməs da katša. kur ka l iɒlais ñit, il poštet el in mets la kaminăda dašper la linküta, tret alūra intuorn kwela ɛ intuorn sai multifaris tsirkəls kun kraida alba ɛ leǵet kun grɔnda šmaña ōr d ün kūdəs romɔntš kaussəs twot afat iniɒkljentaivləs per l iɒlais, finki batet laz dūdəš. lūra det el kul martē grɔnt trais ferms kwolps süla linküta e prežantet a l iɒlais üna tremenda buorsa da raps, žɔnt: šiñūr, kwiaint aiz wōsa il djāvəl, kel gwarda pür aint! l iɒlais gward aint nela buorsa et eksklama: ma ko kwiaint nun vets eu üɒguota. ǵüštamañk, rišpuonda lūra jɔn market, kwe ais pretsizamañk il djavəl, üna buorsa ušē grɔnda e üɒguota laint! ün autr djavəl nun aja nēr eu mai vis. kolāni[1] e l iɒlais desən avair bavū kwela nɔt plü ku ün majōl zur aint la sait.

bestellte den Engländer für den Abend um halb zwölf in seine Speisekammer, wo er einen Schmiedeamboß und andre Werkzeuge hatte, da er selbst den großen Teil der Arbeiten an seinen Jagdwaffen zu machen pflegte. Als der Engländer kam, stellte er ihn mitten in die Speisekammer neben den Amboß, zog dann um diesen und um sich mancherlei Kreise mit weißer Kreide und las mit großem Eifer aus einem romanischen Buch für den Engländer gänzlich unverständliche Sachen, bis daß es zwölf schlug. Dann gab er mit dem großen Hammer drei starke Schläge auf den Amboß und wies dem Engländer eine schreckliche Geldbörse vor: „Herr, da drinnen ist jetzt der Teufel, er schaue doch hinein!“ Der Engländer schaut in die Börse hinein und ruft aus: „Aber hier da drinnen sehe ich nichts.“ „Gerade das“, antwortete Jon Marchet, „ist der Teufel, eine so große Börse und nichts drinnen! Einen andern Teufel habe auch ich nie gesehen.“ Colani und der Engländer dürften diese Nacht mehr als ein Glas über den Durst hinaus getrunken haben.

[1] *o* geschlossener als sonst.

XXXII.

Mundart von Scanfs (Oberengadin, Kanton Graubünden).

Sprecher: Dr. Florian Melcher, Redaktor des rätorom. Idiotikons.
Transskriptor: Derselbe.
Vgl. die Bemerkung zu Nr. XXXI.

A.

Platte 57 (1503).

alts stràɒglavákas da plēms.

ad era štō ün iviərn orvart luñk. ǧa a la fiñ oktōbar era ñīa ǧo üna navała. e lts paurs em štuła ǧa kwɛla vokta pavler ēnt twot la mwała. la rakɔlta dal feñ era štēda mizarabla, e da vɛndar mwała, njeñka nu s diškurıgva. ušeja az lašāva fık beñ iɒklēr, ka la prümavaira alts toks feñ kumantsāvan a s kupikēr. ad er al mais mēk, ma i nu vulāva ñir vɛrd. feñ nu s katāva da kumprer, parke ka l egra dapartwot škars, e ša z vɛss er katō üntsanūa üna blēka, si l pretš era tarıbal ōt. intsomma, ad er üna kütsa tarıbla da feñ, puštüt a plēms, inūa ka bǧars vāvan ǧīa l ambitsjum da teñar bǧara mwała, er ša vāvan ǧīa pok feñ. ün purɛt era prɔpi in granda miziərǧa; njenk ün štüj nu vāva l pü, ed avār era l be awwonda. pütɔšt ku kumprēr feñ, vāva l fat patir fam sa mwała mets l iviərn. ma wossa da prümavaira era l prɔpi okr sülts fiərs. sa vakɛta müǧıgva, ka kwɛ fāv üna kumpašjum be da santıər, əd ɛl nu

Die Kuhwürger von Plans.

Es war ein außergewöhnlich langer Winter gewesen. Schon Ende Oktober war viel Schnee gefallen, und die Bauern haben schon damals alles Vieh in Winterfütterung nehmen müssen. Die Heuernte war sehr schlecht gewesen, und Vieh zu verkaufen, war in jenem Herbste keine Rede. So war es sehr gut zu verstehn, daß im [folgenden] Frühjahr die Heustöcke umzufallen begannen. Es war im Monat Mai, aber es wollte nicht grünen. Heu fand man keines zu kaufen, weil es überall spärlich war, und wenn man auch irgendwo ein Tuch [Heu] gefunden hätte, war der Preis sehr hoch. Kurz und gut, es war ein schrecklicher Mangel an Heu, besonders in Plans, wo viele ihren Stolz darein gesetzt hatten, viel Vieh zu halten, wenn sie auch wenig Heu hatten. Ein Bäuerlein war wirklich in der äußersten Not; keinen einzigen Halm hatte er mehr, und recht geizig war er auch. Eher als Heu kaufen, hatte er sein Vieh den halben Winter Hunger leiden lassen. Doch jetzt im Frühjahr war er beim Äußersten angelangt. Seine Kuh muhte, daß es zum Erbarmen

vāva tsiš tseñ da la dēr, e pašk nun era ner üngün. kɔ vetsa l sül pits dal klukēr, da la vart sulatıgva, ün pülšal erva, ki krašiva trentar las pegdras okr e ki d era bel verd. ō! be ka pudess almeñ lašēr matēr kwiš püšal erva a ma pōvra naira!

war, nur zuzuhören, und er hatte rein gar nichts, um ihr zu geben, und Gras war auch keines. Da bemerkte er auf der Turmspitze, an der Sonnenseite, einen Grasbüschel, der zwischen den Steinen herauswuchs und schön grün war. „Oh! wenn ich nur diesen Grasbüschel meine arme Schwarze fressen lassen könnte!"

Platte 58 (1504).

ed in akwela al veñ, šku tramıss da tšēl, ün impisamēnt da buntēd, ün mets da salvamēnt. el vol klamēr in ǧüǧd alts vžiñts, par trēr sü la vaka kun tretšas, ka la pwassa matēr al tšüff erva. dit e fat. el klama a pegdar ed a ǧakam, a sar šimum e sar ǧöri, intsoma twot alts vžiñts e lts mwossa al tšüff erva sül klukēr. twots aprōvan si intantsjúm e sum prɔnts da l ǧüdēr. el vɔ par üna tretša da feñ da las pü lunǧas, e kwe al rèušíša da la bütēr sü ed intuɔrn la krukš sül pits dal klukēr. wossa vɔ la beñ avwonda, sum twots da parüna. elts lian la tretša d üna vart intuɔrn kulöts a la vaka, e da l otra vart az mettanɔ twots isembal a trer a twot pudair. elts alvēntan la vaka e la tıran in ōt. bōd l ēma sümets al klukēr. gwarde, gwarde, klam al paur a lts vžiñts, gwarde, šku ka ma naira ɔ ǧa vis l erva sül klukēr! ella katša fiñǧo or la leñǧa par la klapēr. ši la fe! klaman twots

Und in diesem Augenblick kommt ihm, wie vom Himmel gesandt, ein vorzüglicher Gedanke, ein Rettungsmittel. Er will die Nachbarn zuhilfe rufen, um die Kuh mit Stricken hinaufzuziehen, damit sie den Grasbüschel fressen könne. Gesagt getan. Er ruft den Peter und den Jakob, Herrn Simon und Herrn Georg, kurz alle Nachbarn und zeigt ihnen den Grasbüschel auf dem Kirchturm. Alle billigen sein Vorhaben und sind bereit, ihm zu helfen. Er holt einen der längsten Heustricke, und es gelingt ihm, ihn um das Kreuz auf der Spitze des Kirchturms hinaufzuwerfen. Jetzt geht es gut, sind alle einig. Sie binden den Strick am einen Ende um den Hals der Kuh, und am andern Ende fangen sie alle miteinander an zu ziehen, soviel sie können. Sie heben die Kuh empor und ziehen sie in die Höhe. Bald haben sie sie bis zur Mitte des Turms. „Seht, seht", ruft der Bauer den Nachbarn zu, „seht, wie meine Schwarze das Gras auf dem Turme schon gesehen hat! Sie streckt schon die Zunge aus, um darnach zu langen." „Ja, wahrhaftig!" rufen alle

e tıgran e tıgran adüna pü ad öt, fiñ k̄a la naira es prɔpi kul ñıf sül ɛrva. ma la nu l mała nimła, kwel armēnt dal malam. elts teñan la trɛtša e špɛtan e špɛtan, twot par üɒgwota. la nu vol savair nōvas da l ɛrva. finēlmañk̄ la lašnə dark̄o ñir iñǵo, be plemét, plemét, par nu la fer mel. e kur k̄a l es kwìǵó, z inakɔržanə [Pause], *k̄a la pōvra naira era štraɒglēda.*

und ziehen und ziehen immer höher hinauf, bis die Schwarze das Gras mit der Schnauze berührt. Aber es frißt's nicht, das Teufelsvieh. Sie halten den Strick und warten, alles vergebens. Sie will vom Gras nichts wissen. Endlich lassen sie sie wieder herunter, schön sachte, sachte, um ihr nicht weh zu tun. Und als sie unten ist, merken sie, daß die arme Schwarze erwürgt war.

Platte 59 (1505).

twots ǵem sentsa bǵars plets a k̄eza, ma kwɛlts da prozugra alts em do dalum al zurnom da štràɒglavák̄as.

Alle gehn ohne viel Worte nach Hause, aber die von Prosura haben ihnen sofort den Spitznamen Kuhwürger gegeben.

B.

aldz numars.

ün, duaz, trais, kwatar, tšiñk̄, ses, sɛt, wak̄, nokf, dēš, ündaš, dugdaš, tredaš, katɔrdaš, kwındaš, saidaš, diššɛt, diždwak̄, diznokf, vañk̄, vañk̄ün, trenta, kwarēnta, šiɒkwēnta, sasēnta, satēnta, uk̄ēnta, nunēnta, tšjent, dúatšjènt, trátšjènt.

Die Zahlen.

Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun, zehn, elf, zwölf, dreizehn, vierzehn, fünfzehn, sechzehn, siebzehn, achtzehn, neunzehn, zwanzig, einundzwanzig, dreißig, vierzig, fünfzig, sechzig, siebzig, achtzig, neunzig, hundert, zweihundert, dreihundert.

C.

aldz dıks da l ɛgvna.

dumenǵa, lündaždi, mardi, márkuldi, ǵövǵa, vendardi, sanda.

Die Wochentage.

Sonntag, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag.

D.

las parts dal kɔrp.

k̄o, öt, urała, nes, bwok̄a, dents, žanžıgva, leñǵa, lek̄fs, ǵanwaša,

Die Körperteile.

Kopf, Auge, Ohr, Nase, Mund, Zähne, Zahnfleisch, Zunge, Lippen, Kinn-

laɒgwadela, gugla, kulöts, masela, ƙave ƙavelts, verša, kupiłum, bratš, kundum, ƙamvela, mēm, dēnta, lizügras, dantulíñ.

backen, Zäpfchen, Kehle, Hals, Wange, Haar Haare, Scheitel, Hinterkopf, Arm, Ellbogen, Handgelelenk, Hand, Finger, Gelenke, kleiner Finger.

XXXIII.

Mundart von Dalin bei Präz (Bezirk Heinzenberg, Kanton Graubünden).

Sprecherin: Sabina Cadisch, Schneiderin.
Transskriptor: Dr. Florian Melcher.

Vgl. die Bemerkung zu Nr. XXXI.

Platte 63 (1509).

A.

piñ ufɔ̄ɒts, piñ kwitɔ̄s, grɔ̄nd ufɔ̄ɒts, grɔ̄n kwitɔ̄s.

Kleine Kinder, kleine Sorgen, große Kinder, große Sorgen.

jö a tei[1] *vañeiñ beiñ pariña, tei*[1] *sumełas ił šlaviüɒ a jö la buka piña.*

Ich und du vertragen uns gut, du gleichst dem Ofenwischer und ich dem Ofenloch.

ku ł gat e ɔ d ƙe, ša sɔltan laz mirs.

Wenn die Katze außer Haus ist, so tanzen die Mäuse.

škua nova škua beiñ.

Ein neuer Besen kehrt gut.

bašta, eu a friña fa pašta.

Genug, Wasser und Mehl gibt Teig.

B.

àngavinádas.

Rätsel.

in pume a miəts ił munt, kwe pume a dodaš[2] *rɔms, a minƙa rɔm a kwatr uñös, a mink uñö a eiñ set ofs. (ił on.)*

Ein Baum mitten am Berge, dieser Baum hat zwölf Äste, und jeder Ast hat vier Nester, und jedes Nest enthält sieben Eier. (Das Jahr).

radun radundəl, k a ni ossa ni pel ad e pižuta. (pižuta.)

Rund rundlich, das weder Haut noch Knochen hat und aus Butter ist. (Die geformte Butter.)

vid va, pleiñ ven, peła pala kew a ten. (a kwe e ł tšadüɒ.)

Leer geht's, voll kommt's, nimm's beim Schwanz und halt's. (Und das ist der Löffel.)

[1] *e* geschlossener als sonst. [2] *o* geschlossener als sonst.

veiñtar len a biła krap, va a fa talik talak. (ił kutse.)

Der Bauch von Holz und die Gedärme von Stein, geht und macht talik talak. (Das Wetzsteinfäßchen.)

jö se in butšıñ, kun eiñ da duas sorts vıñ, ad in sa škurlá, ka va bek[1] antsembal. (a kwe e ił iaf.)

Ich weiß ein Faß, das zweierlei Sorten Wein enthält, und man kann's schütteln, ohne daß [der Wein] zusammen kommt. (Und das ist das Ei.)

XXXIV.

Mundart von Pitasch (Bezirk Glenner, Kanton Graubünden).

Sprecher: cand. phil. Jakob Lutta.
Transskriptor: Privatdozent Dr. Jakob Jud.

Vgl. die Bemerkung zu Nr. XXXI.

Platte 79.

kumbát d io kitšadúr da komotšs[2] kun in tšes[1] barbet.

Kampf eines Gemsjägers mit einem Adler.

avon varga tšiən onts parzəgwitäv əl kapävəl kitšadúr zep šērər d amdən antsakonts kamotšs[2] el kontuərn dil mürtšənštok. sin in grond iogrep fállew parsen ł iñíf d in tšes. il giłärt kitšadúr traj ō ls kaltsēs a so rušna, so puzon sin sja bois, dad ina taissa preikrap sī tiər ł iñíf. avon kel posi tšafá kwel, žgōl il maškəl new tiər, vēn abər parfuraus dad ına bala. šerər karga puršpei la bois a so rušna sī tiər ł iñíf. en kwel aflel dus tšes[1] pints. pandew zur ina žgaržeivla preikrap aults el brats per piłā sin kwei kel lagēga. en kwai mumén žgōla la veła[1] furjusamain newa ğu ord ił aul

Vor mehr als hundert Jahren fahndete der gewandte Jäger Josef Scherrer von Amden nach einigen Gemsen in der Umgebung des Mürtschenstocks. Dort entdeckte er auf einem großen Felsvorsprung ein Adlernest. Der kühne Jäger zieht die Schuhe aus und klettert, sich auf sein Gewehr stützend, über eine steile Felswand hinauf zum Nest. Bevor er dasselbe erfassen kann, fliegt das Männchen herbei, wird aber von einer Kugel durchbohrt. Scherrer lädt das Gewehr wieder und klettert zum Nest hinauf. In demselben findet er zwei Geierjunge. Über einer fürchterlichen Felswand hängend hebt er den Arm in die Höhe, um das, was erlauert, zu ergreifen. Im gleichen Augenblick fliegt das Weibchen wütend aus der Höhe herab und bohrt ihre fürchter-

[1] *e* geschlossener als sonst. [2] *o* geschlossener als sonst.

a khátša siəs štarmantusəs grefləs el brošt dəl kitšadúr. kwel perd abər buk la prəziəntša da špert. el dretsa la boka[1] *da siə bois*[1] *sil tiər rabǧáu, k ɛra satakáus ku las grefləs vit seu brošt. kul pə́liš dar seu pai drek̆ traj ɛl sī il k̆iət, main il k̆au d ina vārt a škarg ašīa la bois*[2]. *il plum krōdə sɛntsa fā dil māl a šɛrər, il tšes lonkuntər ven parfuraus dala bala e*[2] *krōd ən diəs ela profunditāt. īa dovrau plīrəs jamməs, avən k las grēvəs plāgəs kil tšes*[2] *vēva fak̆ ɛl brošt*[1] *dil kitšadúr ɛn štādəs miłurādəs.*

[1] *o* geschlossener als sonst. [2] *e* geschlossener als sonst.

lichen Krallen in die Brust des Jägers. Der verliert jedoch nicht die Geistesgegenwart. Er richtet die Mündung seines Gewehres auf das wütende Tier, das sich mit seinen Krallen an seine Brust geklammert hatte. Mit der Zehe seines rechten Fußes zieht er den Hahn an, dreht den Kopf seitwärts und entlädt so das Gewehr. Der Schuß fällt ohne Scherrer zu verletzen, der Geier wird von der Kugel durchbohrt und fällt rücklings in die Tiefe. Es hat mehrere Wochen gedauert, bis die schweren Wunden, die der Geier der Brust des Jägers beigebracht hatte, gebessert waren.

Inhaltsübersicht.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, 4. Abhandlung.

Ein Schüler Niebuhrs:
Wilhelm Heinrich Grauert.

Von

Heinrich Ritter von Srbik.

Vorgelegt in der Sitzung am 11. März 1914.

Wien, 1914.
In Kommission bei Alfred Hölder,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Es ist ein bescheidenes Stück deutscher Gelehrtengeschichte, das im Nachfolgenden geboten wird; vielleicht ist es doch der Beachtung nicht unwert, da auf das Charakterbild und die Weltanschauung eines Führers deutschen Geisteslebens, Barthold Georg Niebuhrs, so manches Schlaglicht fällt und da in einem der beigegebenen Dokumente das Schicksal eines unvergänglichen Kulturwerkes, seiner römischen Geschichte, im Mittelpunkt steht; und in schlichten Worten, als ernster Freund der Geschichte spricht noch einer zu uns, der sich selbst als mannhafter Arbeiter in der Geschichte seines Volkes eingezeichnet hat: Ernst Moritz Arndt. Der Gelehrte aber, den diese Zeilen mit Niebuhr und Arndt wieder in Verbindung setzen, verdient wohl auch ein wenig Erinnerung in unseren Tagen, die sich mit so viel Liebe in die Geschichte der Wissenschaften vertiefen. Wilhelm Heinrich Grauert hat weder der Philologie noch der Geschichte neue Bahnen gewiesen und war doch auf beiden Gebieten scharfsinnig und eifervoll tätig; einer aus der Zahl derer, die ihr Bestes in ihre literarische Arbeit legen, die selbst redlich die Erkenntnis fördern und in Generationen den Samen der Wissenschaft senken und deren Name doch — einst wie heute — so rasch mit dem Schleier des Vergessens bedeckt wird. Keiner von den Führenden, aber ein trefflicher Forscher und Lehrer; und irre ich nicht, so bietet sein wissenschaftliches Wirken auch manches, das allgemeiner zu bewerten ist. Sein Leben hat viel Licht, aber auch eine gewisse Tragik davon erhalten, daß er sich von dem Banne eines Großen nie ganz zu befreien vermochte; möge auf ihn wieder ein leichter Abglanz der niemals verblassenden Sonne Niebuhrs fallen, die seine Jünglings- und Mannesjahre vergoldet hat.

Es bedarf eines Wortes der Begründung, wieso der Verfasser dieser Studie, der sonst auf anderen Gebieten der Geschichte sein Arbeitsfeld sucht, zu dieser Untersuchung

gekommen ist. Dem Enkel Grauerts — seine jüngste Tochter war meine Mutter — schien es, als sollten die Briefe Niebuhrs und Arndts, die mit dem übrigen, leider spärlichen literarischen Nachlasse meines Großvaters in meinem Besitze sind,[1] der Öffentlichkeit nicht mehr entzogen werden; steht doch zu hoffen, daß die Biographie des großen Historikers, die Nissen nicht mehr geschrieben hat, uns endlich einmal beschert wird, und vor kurzem wurde begonnen, auch Arndt ein würdiges Denkmal seines Lebens zu setzen. Im Laufe der Untersuchung, die ursprünglich nur einer knappen Lebensskizze Grauerts und einer kurzen Erklärung jener Briefe galt, hat sich eine Änderung des Zieles und der ganzen Anlage ergeben: die Arbeit weitete sich aus nicht nur zu einer Darlegung des persönlichen Verhältnisses Niebuhrs zu seinem Lieblingsschüler; es schien sich zu ergeben, daß hier der Gang eines ganzen Lebens und einer umfangreichen wissenschaftlichen Tätigkeit durch Niebuhr weitgehend beeinflußt wurde. Je eingehender die eigenartige Stellung Grauerts als Forscher und Hochschullehrer bestimmt wurde, desto eher glaubte der Verfasser einen brauchbaren Beitrag zur Geschichte der Niebuhrschule und weiterhin zur Erkenntnis der Entwicklung von Philologie und Geschichte, ihrer engen Verbindung und ihrer Lösung im vergangenen Jahrhunderte geben zu können. Das sind die Gesichtspunkte, die ihn leiteten. Für die Beurteilung der philologischen und althistorischen Schriften Grauerts mußte er sich begnügen, die Urteile maßgebender Zeitgenossen heranzuziehen. Der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften möchte er seinen Dank dafür aussprechen, daß sie der Erinnerung an ihr ehemaliges wirkliches Mitglied abermals eine Stätte gewährt hat.[2]

---

[1] Alle Briefe und Akten, für die ich keine Stelle der Veröffentlichung oder Aufbewahrung anführe, sind in meinen Händen.

[2] Die Berliner Literaturarchiv-Gesellschaft hatte die große Güte, mir drei Briefe Grauerts an Niebuhr zu übersenden und die Verwertung zu gestatten. Für freundlichen Rat danke ich Herrn Hofrat Prof. Oswald Redlich, für gelegentliche Beihilfe Herrn Regierungsrat Dr. S. Frankfurter, Herrn Privatdozenten Dr. Wilhelm Bauer und Herrn Dr. Paul Heigl in Wien.

Von westfälischen Eltern stammend, hat sich Wilhelm Heinrich Grauert[1] immer als Sohn der roten Erde gefühlt, wenngleich seine Wiege in Amsterdam stand; hier wurde er am 25. März 1804 geboren,[2] hier verbrachte er die ersten Kinderjahre, dann wurde Münster der dauernde Aufenthalt seines Vaters und der Knabe lernte ‚diese Stadt und das Westfalenland als seine Heimat lieben'.[3] In dürftigen Verhältnissen bezog er im Herbst 1821 die junge rheinische Universität Bonn, um sich der klassischen Philologie und Altertumswissenschaft zu widmen, die schon am Gymnasium sein größtes Interesse erweckt hatten.[4] Kaum konnte sich ein

[1] An zusammenfassenden Darstellungen von Grauerts Leben und Wirken sind mir bekannt die Nachrufe: Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 1852, Heft 2, S. 3 ff.; die feierliche Sitzung der kais. Akademie der Wissenschaften (Wien) am 29. Mai 1852; Wilhelm Esser im Index lectionum in academia Monasteriensi per menses hib. a. 1852/53 hab. Ferner die Artikel im Neuen Nekrolog der Deutschen, 30. Jahrg. (1852), S. 888, Nr. 316; Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, 1. Sektion, 88. Teil, S. 219 f.; Allgemeine deutsche Biographie 9, 603; J. C. Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaisertums Österreich 5, 319 f.; E. Raßmann, Nachrichten von dem Leben und den Schriften Münsterländischer Schriftsteller des 18. und 19. Jahrhunderts (Münster 1866), S. 130 und Neue Folge (Münster 1881) S. 79. Das vollständigste Verzeichnis der Arbeiten Grauerts findet sich im Almanach der kais. Akademie der Wissenschaften 2. Jahrg. (1852), S. 140 f. — Vgl. auch J. G. Meusels Gelehrtes Deutschland, 22. Bd. (1831) S. 440; F. A. Eckstein, Nomenclator philologorum (Leipzig 1871), S. 209; W. Pökel, Philologisches Schriftsteller-Lexikon (Leipzig 1882), S. 100.

[2] Als Sohn des Gerhard Josef Grauert, der zuerst Kaufmann, dann Sprachlehrer war, und der Margarethe Elisabeth Goede. Die irrige Angabe, Grauert sei im Dezember 1790 zu Salinghausen bei Arnsberg in Westfalen geboren, tritt, so weit ich sehe, zuerst im Neuen Nekrolog der Deutschen a. a. O. auf; von hier dürfte sie E. G. Gersdorfs Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur 10. Jahrg., 3. Bd. (1852), S. 246, mit dem Druckfehler 1793 übernommen haben. Schon bei Ersch und Gruber ist der Fehler richtiggestellt, doch wiederholt ihn J. Jung, Julius Ficker (Innsbruck 1907), S. 59.

[3] Vita auctoris, Anhang zu den Theses controversae, die Grauert am 21. Dezember 1825 in Bonn verteidigte.

[4] Der Oheim, dem Grauert viel verdankte (vgl. Allgem. Deutsche Biogr. a. a. O.), ist Heinrich Grauert, geboren im Osnabrückschen 1755, Kanoniker von Beckum, dann Vikar zu Münster und Lehrer der griechischen Sprache und Geographie am Gymnasium daselbst, gestorben am

günstigerer Boden für sein erwähltes Studium finden als an der Stiftung Friedrich Wilhelms III.

In glücklichster Weise trafen und vereinigten sich hier die verschiedenen wissenschaftlichen Strömungen einer wesentlich historisch gerichteten Zeit. Der vorzüglichste Lehrer Grauerts wurde Karl Friedrich Heinrich, ‚der schneidige Schüler Heynes, der von Anfang an eine streng philologische Zucht in dem unter seine kraftvolle und feste Leitung gestellten Seminare eingeführt hatte, der die universale Richtung seines Lehrers und des ihm selbst geistesverwandten Friedrich August Wolf vertrat';[1] noch Jahre später rühmt Brandis an ihm die eigentümliche Schärfe der Kritik und die Genauigkeit der Auslegung.[2] Das war die Frucht der Wolfschen Methode, zu der Heinrich übergegangen war und die er als Latinist vornehmlich an den römischen Satirikern erprobte. Ihm schloß sich Grauert mit dem hingebungsvollsten Eifer an. War in Heinrich Wolfs Kritik der Tradition, gelegentlich vielleicht mit einem Übermaß von eigenwilligen Konjekturen vertreten, so ergänzte den Schätzer der Satiriker der Kenner der griechischen und römischen Poeten, der scharfsinnige Exeget, Grammatiker und Metriker Ferdinand August Naeke; durch ihn ist die bedeutende Leipziger formal-kritische Schule Gottfried Hermanns in Bonn zur Geltung gekommen und Naekes Milde bildete auch das rechte Gegengewicht gegen

5. Jänner 1818; er hat 1816 Kistemakers griechische Sprachlehre in neuer Bearbeitung herausgegeben. Vgl. Christian Raßmann, Münsterländisches Schriftsteller-Lexikon, 2. Nachtrag, S. 62; Meusels Gelehrtes Deutschland, 32. Bd., S. 440.

[1] Geboren 1774, gestorben 1838. Das obige Urteil stammt von O. Ribbeck, Friedrich Wilhelm Ritschl, 2. Bd. (Leipzig 1881), S. 7. Vgl. auch C. Bursian, Geschichte der klass. Philologie in Deutschland (Gesch. der Wissensch. in Deutschland, Neuere Zeit 19), S. 731 ff.; L. v. Urlichs in J. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss., 2. Aufl., 1. Bd., S. 124; und J. E. Sandys, A History of classical scholarship, 3. Bd. (Cambridge 1908), S. 109 f. Eine schöne Schilderung des markanten Mannes auch bei Esser in dem oben genannten Nekrolog S. 7. Dazu endlich C. F. G. Heinrici, August Twesten nach Tagebüchern und Briefen (Berlin 1889), S. 21 f. Twesten war Heinrichs Schüler in Kiel.

[2] Brandis' Selbstbiographie im Almanach der kais. Akad. d. Wissensch. in Wien 1869, S. 56.

Heinrichs heftiges Temperament.[1] Neben den beiden strengen Methodikern die geistvolle, groß angelegte Künstlernatur Friedrich Gottlieb Welckers; der Freund der beiden Humboldt war so recht ein Mann, in seinen Vorlesungen über die Mythologie und Religionsgeschichte der Alten, die antike Kunst und Literatur, über Altertümer und philologische Enzyklopädie Begeisterung zu erwecken und die Phantasie mächtig zu erregen.[2] Er steht auf einer Linie mit seinem Freunde August Böckh, der die Philologie zur Altertumswissenschaft ausweitete, und mit Otfried Müler; den Geist des Griechentums in Kunst und Poesie zu erfassen, war sein höchstes Ziel. In ihm verkörperte sich in Bonn die Gegnerschaft der ‚Sachphilologie' gegen die Hermannsche ‚Sprachphilologie';[3] man könnte wohl auch von einem Gegensatze der angewandten zur reinen Philologie sprechen.

Diese Männer waren es vor allem, die Grauert auf die Wege des Gelehrten lenkten. Und dann noch einer: Christian August Brandis,[4] der feinsinnige Historiker der alten Philosophie, der nachmals durch seine Geschichte der griechischen und römischen Philosophie einen so bedeutenden Namen erwarb. Heinrich Ritter sagt durch den Mund von Curtius, Brandis habe eine vorzugsweise rezeptive Natur und das Talent gehabt, sich mit Männern der verschiedensten Standpunkte, wie mit Herbart und auch mit Hegel zu verständigen, dabei sei ihm aber doch große Unabhängigkeit und Festigkeit der eigenen Überzeugung eigentümlich gewesen; ‚die ganze Fülle

---

[1] Geboren 1788, gestorben 1838. Vgl. Ribbeck a. a. O., Bursian S. 729 f. Naekes Nachfolger in Bonn wurde Ritschl.

[2] Geboren 1784, gestorben 1868. Vgl. R. Kekulé, Das Leben Friedr. Gottl. Welckers (Leipzig 1880), S. 174 f.; Ribbeck S. 8; Bursian S. 1029 ff.; C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, S. 35; Urlichs a. a. O., S. 130 f.; Sandys a. a. O., S. 216 f.

[3] Vgl. u. a. Friedr. Leo, Heyne, Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen (Berlin 1901), S. 233; Sandys a. a. O. 3, 89 ff.

[4] Geboren 1790, gestorben 1867. Vgl. Brandis' obengenannte Selbstbiographie. Ernst Curtius, Zum Gedächtnis von Ch. A. Brandis und A. Boeckh. Nachrichten der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1867, S. 552 ff., und A. Trendelenburg, Zur Erinnerung an Ch. A. Brandis. Abhandlungen der Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1868; Bursian S. 653 und 917 f.

antiker und moderner Kultur war in ihm so harmonisch verschmolzen wie bei wenigen', ‚sittlicher Adel der Gesinnung, Bescheidenheit und selbstverleugnende Demut des Wesens' zeichnete ihn aus und Trendelenburg weiß von ihm zu rühmen, daß er in Leibnizens Geist wirkte, im sokratischen Sinne wissenschaftliche Erkenntnis und sittliches Streben zusammenfaßte, und daß in den Tiefen seines Gemüts ein platonischer Grundzug lag. Der edle Mann blieb Grauert von der Studienzeit an ein warmer Gönner und treuer Freund. Viel weniger drang in die Tiefe die Einwirkung August Wilhelm Schlegels, der über etruskische Altertümer las, und des eigentlichen Vertreters der Geschichte an der Universität Bonn, Karl Dietrich Hüllmann, der alte und neue Geschichte tradierte.[1] Ein Gelehrter von ausgebreiteter Quellenkenntnis, hat Hüllmann als einer der ersten in Deutschland mittelalterliche Wirtschaftsgeschichte gearbeitet und gelehrt und sich um die Erforschung des Ständewesens, der Stadtverfassungen und der Finanzgeschichte wirkliche Verdienste erworben.[2] Aber bei großem Gedankenreichtum neigte er zu raschen, haltlosen Konstruktionen, er ließ seine Arbeiten nie ausreifen und hatte wenig Sinn für genaue Forschung und Kritik der Quellen; so konnte er bei den jungen Philologen wohl nicht viel Anklang finden, nicht richtunggebend wirken.[3]

---

[1] Geboren 1765, gestorben 1846. Vgl. Wegele in der Allg. D. Biogr. 13, 330 ff.

[2] S. neuestens G. v. Below, Die deutsche wirtschaftsgeschichtliche Literatur und der Ursprung des Marxismus. Jahrb. f. Nationalökonomie und Statistik 98, 572.

[3] S. etwa Böckhs Kritik von Hüllmanns Urgeschichte des Staates und seiner Ursprünge der Besteuerung, neuerlich abgedruckt in Böckhs Gesammelte kleine Schriften, 7. Bd. (Leipzig 1872), S. 220 ff. Er weist Hüllmann zahlreiche Irrtümer und Konstruktionen nach, betont aber doch seine ‚wahre Hochachtung vor seinen trefflichen Gedanken, den vielen Keimen neuer Ansichten und künftiger Untersuchungen' sowie die ‚glückliche Gabe der Gedankenverbindung' und die ‚überall höchst eigenthümliche und selbst im Irrthum oft tiefe Ansicht'; ‚mehr kalte Prüfung und sicherere Begründung' wäre erforderlich. — In seinem Nachrufe für Hüllmann in W. Ad. Schmidts Allgem. Zeitschrift für Geschichte, 6. Bd. (1846), S. 1 ff., erwähnt Ferd. Delbrück, Hüllmann sei mit Unrecht ‚das Streben, durch auffallende Seltsamkeit sich bemerkbar zu machen', vorgeworfen worden.

Im letzten Jahre seines Studienlaufes trat in Grauerts Leben ‚ein neues, am hellsten leuchtendes Gestirn, Barthold Georg Niebuhr'.[1] Die Jahre der römischen Wirksamkeit Niebuhrs waren abgelaufen, er hatte sich entschlossen, in Bonn seinen Wohnsitz aufzuschlagen; hier erwartete ihn Brandis' Freundschaft, der in Rom sein Legationssekretär gewesen war, hier hoffte er in freundlicher Umgebung und einem literarisch hochstehenden Kreise von Humanisten Muße für seine wissenschaftlichen Arbeiten zu finden, die den Stolz und den besten Inhalt seines Lebens bildeten. Nach angestrengter Tätigkeit im Staatsrate zu Berlin kehrte er im Mai 1825 an den Rhein zurück und trat in ein freies Verhältnis zu dem geistigen Zentrum der Rheinlande, der Bonner Universität. Unter den machtvollen Einfluß des gefeierten Verfassers der römischen Geschichte, die tiefe Wirkung seiner Vorlesungen und die unvergleichliche persönliche Anregung, die von Niebuhr ausging, trat neben so vielen anderen auch Grauert. Er noch weit mehr als seine Alters- und Studiengenossen. Denn ihm wurde das Glück zuteil, daß Niebuhr ihn zum Lehrer seines einzigen Sohnes Markus erwählte, des Kindes, in dem das klassische Altertum nach des Vaters Meinung als verkörpertes Ideal wieder erstehen, zu neuem Leben erwachen sollte. Mit Sorge hatte Niebuhr schon lange bemerkt, daß dem hochbegabten und herzensguten Kinde der anhaltende Fleiß und die Liebe zur intensiven Arbeit fehlen.[2] Als Rudolf Göschens Nachfolger

---

[1] Vita auctoris a. a. O.

[2] Markus war am 1. April 1817 geboren, also eben 8 Jahre alt. Vgl. die Briefe Niebuhrs an Dora Hensler vom 16. Juni 1823 und 20. Oktober 1825 in den Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr, 3. Bd. (Hamburg 1839), S. 48 und 58. — Auf mehrere Generationen hat die hohe Kunst der ‚Lebensnachrichten' so tiefen Eindruck gemacht, daß sich die Kritik nur selten hervorwagte. Vgl. die enthusiastischen Urteile Savignys und Bunsens bei J. Classen, Barthold Georg Niebuhr, Eine Gedächtnisschrift zu seinem 100jährigen Geburtstage (Gotha 1876, S. 20), und das Schreiben Rankes an Georg Waitz vom 31. März 1838 (Zur eigenen Lebensgeschichte, Sämtl. Werke, 53.—54. Bd., S. 301), dazu Varrentrapp in der Histor. Zeitschr. 100, 347 f.; endlich Treitschkes prächtige Worte über die ‚köstliche Schrift' (Zum 27. August 1876. Briefe von B. G. Niebuhr und G. A. Reimer. Preuß. Jahrbücher, 38. Bd., S. 172 ff.) und Ernst Curtius an seine Eltern, 13. September 1838 (Ernst Curtius, Ein Lebensbild. Neue Ausgabe von Fr. Curtius, Berlin 1913, 1,

übernahm Grauert den Unterricht und leitete ihn bis zum Herbste 1827.

Es war eine Zeit reichsten Gewinnes für ihn. Nun erst trat er, der bisher in erster Linie Philologe gewesen war, in enge Verbindung mit der alten Geschichte. Anderen vermittelte nur der Hörsaal die Lehre des Meisters,[1] Grauert stand im täglichen nächsten Verkehre mit ihm als sein Haus- und Tischgenosse, er zog unendlichen Nutzen für seine wissenschaftliche Ausbildung und für sein Gemüt von Niebuhr, der wie sein Vater für ihn sorgte, ihn lieb gewann und ihn als seinen Jünger ansah.[2] So sehr festigte sich die Freundschaft

113 f.). Es war jedoch bekannt, daß die Herausgeber, namentlich also Dora Hensler, mit überängstlicher Vorsicht in der Auswahl der Briefe Niebuhrs vorgegangen waren und bei der Wiedergabe der Schreiben so manches vom Texte unterdrückt hatten; s. u. a. A. Springer, Friedrich Christoph Dahlmann, 1. Bd. (Leipzig 1870), S. 303. Niemals hätte man aber gedacht, daß eine solche Verfälschung der Briefe, solche Änderungen und Verstümmelungen des echten Textes platzgegriffen haben, wie sie H. Dreyhaus auf Grund der Veröffentlichungen des Berliner Literaturarchivs zuerst angedeutet und E. Rosenstock schlagend nachgewiesen hat (beide Aufsätze in der Histor. Zeitschr., 110. Bd., 1912).

[1] Bezeichnend ist Niebuhrs Klage über die Hörer der Rechte (‚Meine Zuhörer machen mir große Freude. Die schlechteste Klasse unter den Studenten sind die Juristen — die Söhne des Adels und der vornehmeren Offizianten; die achtbaren und tüchtigen sind seltene Ausnahmen‘) in dem Schreiben an den Freiherrn von Stein 18. November 1826. Pertz, Leben Steins 6./1., S. 302.

[2] In einem eigenhändig geschriebenen Gutachten Niebuhrs vom 22. Juni 1825 heißt es unter anderem: ‚Herr Grauert ist mir durch die Professoren Heinrich, Naeke und Brandis bekannt geworden, deren ausgezeichnete Achtung und lebhafteste Theilnahme er längst besizt: ich sehe ihn täglich, und habe durch diesen täglichen Umgang alle Gelegenheit gehabt mit ihm von jeder Seite bekannt zu werden; und ich würde der Wahrheit zur Steuer das Zeugnis seines verehrten Lehrers, Herrn Professor Heinrich, ganz zum eigenen machen, wenn ich nicht aus Liebe, deren er so ganz werth ist, mich beeiferte es zu thun. Persönlich wünsche ich lebhaft, daß er seine Studien bey uns möge verlängern können auch deswegen, weil sein Beruf zu ächtphilologischem Studium der alten Geschichte und Alterthümer beyder Völker entschieden ist und es mir sehr erfreulich seyn würde, für einen Zuhörer, den ich zu weiterer Bearbeitung des Vielen, was noch zu thun übrig ist, individuell auffordern kann, die Disciplinen, welche ich in den nächsten Semestern abzuhandeln gesonnen bin, vorzutragen.‘ — S. ferner

des Älteren zu dem jungen Manne, daß Niebuhr Grauert einen Teil der Thesen zur Verfügung stellte, die dieser zur Erlangung des Doktorgrades zu vertreten hatte;[1] die Dissertation ,De Aesopo et de fabulis Aesopiis', eine schon vorher preisgekrönte

---

Niebuhr an Dora Hensler (Lebensnachrichten 3, 148): ,an dem jungen Manne, der Marcus Stunden gibt und unser Tischgenoß ist, habe ich einen, der das Vorgetragene mit Liebe und Wärme aufnimmt'. An dieselbe 8. Juli 1825 (ebenda 149): ,An dem Lehrer der Marcus Stunden gibt, habe ich auch einen glücklichen Fund gethan; und es ist rührend, wie alle Kinder an diesem Freunde mit einer Zärtlichkeit hängen, die sein sanftes Herz erwidert. Auch mir ist es erfreulich, endlich einen jungen Mann gefunden zu haben, von dem sich eigentlich sagen läßt, daß er sich in das Verhältnis eines anhänglichen Jüngers stellt und dessen Gespräch, wenn es nur Gelegenheit giebt ihn zu belehren und zu bilden, mir auch interessant und angenehm ist. Was ich schmerzlich für mich vermißte, das hätte ich längst gern Andern gewährt; und gewähre es nun mit Eifer, da sich einmal Einer findet, der zu erlangen begierig ist, was ich geben kann.' An dieselbe 16. Juli 1826 (ebenda 172): ,Unser Hausfreund ist mir sehr lieb und ich danke dem Himmel, einer solchen Seele das zu seyn, was von den ältern Männern, die ich als Jüngling kannte, keiner mir seyn wollte oder konnte.'

[1] Von den Theses controversae, die fast sämtlich der klassischen Philologie und Literatur angehören, stammen folgende, im ersten Drucke durch Sternchen gekennzeichnete von Niebuhr: I. Dionis Chrysostomi quae fertur Corinthiaca oratio aut ipsius Musonii est aut sub persona Musonii scripta. IV. Quae Senecae tribuuntur tragoediae ad Graecarum Alexandrinarum imaginem expressae sunt. VII. Polybius historiarum opus bis edidit, et quidem ita ut in priore editione ad eversum Macedoniae regnum substiterit. X. Non iuvenis scribere incepit historias T. Livius, sed matura aetate, fere quinquagenarius. XIII. Annorum notae, quae ex Aristotelis Rhetoricorum libris eliciuntur, minime probant, quod Dionysius vult Halicarnasseus, eos postremis philosophi annis compositos esse. XV. Linguae Italicae vulgaris diminutiva in nominibus Frontino, Laevino, Carino, Lupicino, Ursicino comparent, augmentativa in Frontone, Pedone, Dorsone, Nasone. XVII. Versus Aeneidis VIII. 654. loco movendus, illique qui 641. numeratur, subiiciendus est, delendus minime. XIX. Lycophro tenebrosus diversus ab eiusdem nominis tragico est, qui Pleiadi annumeratus sub Ptolemaeo Philadelpho floruit, scripsitque patrato bello Antiochino. XXII. Ad finiendam plebis patrumque de curuli magistratu contentionem triumviros reipublicae constituendae creatos esse affirmanti Lydo credendum est. XXIV. Qui inter Lucianeos editur dialogus Philopatris scriptus est Constantinopoli imperante Nicephoro Phoca, anno 968. Ich muß es Berufeneren überlassen festzustellen, wie weit Niebuhr selbst diese von

Schrift, ist Niebuhr gewidmet,[1] dessen Beihilfe die Überarbeitung sicherlich viel zu danken hatte, und nur durch des Meisters großmütige Unterstützung wurde die Promotion überhaupt ermöglicht, als das Ministerium das Stipendium einzog, das Grauert bisher bezogen hatte.[2] Er stand dem jungen Doktor ratend bei, als er sich 1826 in Bonn als Privatdozent für alte Geschichte und Literatur niederließ,[3] und seine früheren Lehrer, Niebuhr und Heinrich, förderten seine wissenschaftliche Weiterbildung im regsten fachlichen Verkehre.

Es mag nicht allein in seiner wissenschaftlichen Überzeugung und der Dankbarkeit, sondern auch in einer realen Lebensnotwendigkeit begründet sein, daß Grauert sich immer enger an seinen verehrten Meister anschloß. Für Niebuhr hieß es: ‚Wer nicht für mich ist, der ist wider mich', Haß und Liebe wohnten nahe beieinander in ihm und alle, die ihn kannten, betonen, wie übermäßig reizbar er war.[4] Markus selbst, sein Sohn, der des Vaters Andenken so hoch hielt, erinnerte sich später der ‚Erregbarkeit von Niebuhrs Gefühl und der Stärke seiner subjektiven Überzeugung', die ‚sein Urteil zuweilen zu hart und seinen Ausdruck verletzend' machten.[5] Nicht allein jedes Dilettantentum, auch jedes Ab-

ihm rührenden Gedanken literarisch ausgeführt hat; eine Abhandlung über den alexandrinischen Grammatiker und Dichter Lykophron veröffentlichte er im Rhein. Museum 1 (1827), wieder abgedruckt in seinen Kleinen histor. u. philol. Schriften 1, 438 ff.

[1] Gedruckt Bonn 1825.

[2] S. unten Beilage I.

[3] Habilitationsvortrag vom 14. Januar 1826: De litteris Latinis quales fuerunt saeculis a. u. c. sexto et septimo. Grauert las in den zwei Jahren der Privatdozentur über griechische und römische Geschichte und erklärte von Autoren namentlich Thukydides und Tacitus. Vgl. Esser a. a. O., S. 12.

[4] So Brandis und Classen. Daß Niebuhr ‚eine gewisse kränkliche Reizbarkeit geblieben' ist, schreibt auch J. G. Rist in seinen Lebenserinnerungen, zit. von F. Eyssenhardt, B. G. Niebuhr. Ein biographischer Versuch (Gotha 1886), S. 39.

[5] Niebuhrs Nachgelassene Schriften nichtphilologischen Inhalts, herausg. von Markus Niebuhr (Hamburg 1842), S. V. Von den vielen Zeugnissen über Niebuhrs Temperament führe ich ferner nur das E. M. Arndts an (an Karoline Hegewisch 5. Jänner 1838, bei H. Meisner u. R. Geerds, Ernst Moritz Arndt. Ein Lebensbild in Briefen. Berlin 1898. S. 345):

irren von den Grundsätzen strenger philologisch-historischer Methode, jede Neigung anderer zur Weitschweifigkeit, zu phantasiereicher, unklarer Darstellung empfand er fast wie eine persönliche Verwundung. Seine Abneigung richtete sich ebenso gegen die peinlich genaue, aber enge grammatische Richtung Gottfried Hermanns,[1] wie gegen eine ganze Reihe seiner Bonner Kollegen und es kann ihm kaum der Vorwurf ganz erspart werden, daß der Friede an der Universität durch ihn nicht eben gewann.[2] Er fühlte sich innerlich geschieden und feindlich gegen August Wilhelm Schlegel, der freilich schon 1816 die römische Geschichte gerecht, aber mit selbständigem Urteile rezensiert hatte; als Kollege Niebuhrs in Bonn hat er seinem Spotte in Gedichten Luft gemacht, von denen dieser wohl keine Kenntnis erhielt.[3] Er war ein Gegner Hüllmanns, dessen ganze Art er für unwissenschaftlich hielt, und — mit Unrecht — ein Gegner Welckers, für dessen bedeutende Natur sein Auge verschlossen war, da ihn wohl der Mangel strenger Geistes-

---

‚So freundlich der Mann oft war, so war er doch nicht in die Welt gekommen, den Frieden zu bringen: ach! den Frieden, den die Menge will, bringen große Menschen selten.‘

[1] Auch gegen Hermann persönlich. In günstigstem Lichte erscheint der Charakter des bedeutenden Grammatikers dem gegenüber in der Tatsache, daß er die ‚unsterbliche römische Geschichte des großen Niebuhr‘ neidlos anerkannte. Vgl. H. Koechly, Gottfried Hermann (Heidelberg 1874), S. 56.

[2] Diese Verhältnisse sind erst durch das Buch von Max Hoffmann, August Böckh, Lebensbeschreibung und Auswahl aus seinem wissenschaftlichen Briefwechsel (Leipzig 1901; vgl. aber dazu S. Reiter, August Böckh, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, 5. Bd., 1902, S. 436 ff.) recht klar geworden. Am 29. November 1826 (S. 171) schreibt Böckh an Welcker: ‚Diese verdammten Händel, die doch überall nur in der Selbstsucht gegründet sind, verbittern alle wissenschaftliche Thätigkeit. Ich bin gerade in dieser Hinsicht mit Niebuhr gar nicht einverstanden, der den Zunder, wie es scheint, anfacht.‘ In Bonn machte sich auch noch ein Jahrzehnt später der Mangel an akademischer Tradition geltend; vgl. Ribbeck, Ritschl 2, 471.

[3] Vgl. K. J. Neumann, Entwicklung und Aufgaben der alten Geschichte (Straßburg 1910), S. 41 ff. — Niebuhr an Böckh 13. März 1826 (bei Hoffmann a. a. O.): ‚In den Ferien geht Schlegel nach Berlin . . . aus lauter Eitelkeit ein grundloser Narr; der Universität ist er keinen Schuß Pulver werth.‘

disziplin an Welcker abstieß.[1] Mit Böckh selbst, der ihm doch seine epochale Staatshaushaltung der Athener gewidmet hatte, ist Niebuhr zum Bruche gekommen, als dieser seine Mitarbeit an den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik nicht verweigerte, wie Niebuhr wünschte;[2] er, der Gegner der kalten Abstraktion Hegels, der Schleiermacher nahe stand,[3] meinte, seine Abneigung gegen das Berliner Organ Hegelscher Richtung[4] müsse auch von seinen Freunden geteilt werden. So war es denn von seinen engeren Bonner Kollegen fast nur

[1] Niebuhr wollte Hüllmann von der Mitarbeit am Rheinischen Museum (1. Jahrg., Bonn 1827, herausg. von Böckh, Niebuhr und Brandis) fernhalten. — Niebuhr an Böckh, 13. März 1826: ‚In der Ankündigung muß gesagt werden, daß wir alle Speculationen über Urzeiten und dergleichen anschließen; sonst bekommen wir rasende Sachen von Hüllmann, der sich hier nicht abweisen läßt, ohne die Feindseligkeiten aufs äußerste zu treiben. Des Friedens wegen müssen wir sogar den kläglichen welken Welcker einladen'. Böckh stimmt in seiner Antwort vom 25. März 1826 dem harten Urteile über Hüllmann bei, nimmt hingegen Welcker einigermaßen, freilich durchaus nicht genügend in Schutz. Darauf Niebuhr an Böckh, 20. Juni 1826: ‚Daß Sie Welckern persönlich so sehr günstig beurtheilen, wundert mich doch; wenn man ihn nahe sieht, wird man gewahr, wie er immer in die Schlechtigkeit eines Gelehrten verfällt, bei dem es im Kopfe und unter den Füßen hohl ist. Er schadet hier sehr und wird ein vollkommener Intrigant. Könnte man doch manchen schreibseliger machen und andern, wie Welcker, die Dinte abschneiden' (sämtlich bei Hoffmann a. a. O.).

[2] Hoffmann, a. a. O. S. 79. Vgl. auch C. Varrentrapp, Johannes Schultze und das höhere preußische Unterrichtswesen in seiner Zeit (Leipzig 1889), S. 438 f. Lange nach Niebuhrs Tode noch nahm Böckh eine unfreundliche Stellung zu seinem Andenken an, als Varnhagen von Ense die ‚Lebensnachrichten' in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik abfällig besprach. Vgl. Wiedemann in der Deutschen Revue, 26. Jahrg. (1901), 3. Bd., S. 224.

[3] Vgl. Ch. Th. Perthes, Friedrich Perthes' Leben, 3. Bd. (Gotha 1857), S. 292 f.

[4] Die Jahrbücher erschienen von 1827 bis 1846. Vgl. über ihre Gründung Ad. Harnack, Geschichte der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin I./2. (Berlin 1900), S. 734; Max Lenz, Geschichte der Universität Berlin 2./1. (Halle 1910), S. 306 ff. — G. Droysen, Johann Gustav Droysen, 1. Bd. (Leipzig 1910), S. 108, charakterisiert die Berliner Jahrbücher glücklich als ‚eine imposante Rezensieranstalt, durch die sich die offizielle Welt des Berliner Gelehrtentums einen weitreichenden Einfluß sichern wollte'. S. 109 ein herbes Urteil Droysens d. Ä. über die Jahrbücher.

Brandis, allenfalls auch Heinrich[1] und Naeke,[2] mit denen Niebuhr in gutem, freundschaftlichem Verhältnisse blieb. Und doch: für uns Nachlebende bleiben immmer die Worte Heinrich von Treitschkes wahr: ‚Wie manchen auch der Leidenschaftliche kränkte durch ungerechten Tadel, man muß es doch lieben, dies reiche übervolle Herz, das selbst so viel geliebt, so unzähligen edlen Männern das Leben verschönt und die besten Kräfte des Geistes geweckt hat.'

Wie Niebuhr den Anfängen von Grauerts wissenschaftlicher Tätigkeit beigestanden hatte, so ebnete er ihm auch die Bahn des akademischen Lebens. Er empfahl ihn an die Universität Kiel, als die Professur für griechische Literatur und Beredsamkeit erledigt war; aber Grauert war Katholik, an seinem Glauben scheiterte die Berufung nach Holstein. Nun war es wieder Niebuhrs Einfluß, der seine Ernennung zum außerordentlichen Professor an der Akademie zu Münster, Grauerts alter Heimat, durchsetzte. Auf die Fürsprache des großen Gelehrten hin schuf das Ministerium Altenstein an der philosophischen Fakultät der theologischen und ·philosophischen Akademie eine neue Lehrkanzel für alte Literatur und Geschichte.[3] Im Jahre 1824 war in Münster das philologisch-pädagogische Seminar errichtet worden;[4] nun fügten der bedeutende Minister und sein Berater Johannes Schulze ihren großen Verdiensten um die Reform und die Förderung der philologisch-historischen Studien und um die Pflege der Altertumswissenschaften an den preußischen Hochschulen ein neues hinzu.[5]

---

[1] Vgl. auch Varrentrapp, a. a. O., S. 450 f. Die Bemerkungen von K. G. Jacob, Barthold Georg Niebuhrs Brief an einen jungen Philologen (Leipzig 1839), S. 102 f., stellen Niebuhrs Verhältnis zu Heinrich und Welcker nicht richtig dar. Reibungen mit Heinrich kamen allerdings nicht selten vor.

[2] Der Brief Böckhs an Niebuhr vom 23. März 1824 (bei Hoffmann a. a. O., S. 217) läßt darauf schließen, daß Niebuhr Naeke wohl als Schüler G. Hermanns anfangs nicht sehr günstig gesinnt war.

[3] Das Vorstehende nach Esser a. a. O., S. 13.

[4] Varrentrapp, Johannes Schulze, S. 392.

[5] Zur Charakteristik Altensteins vgl. Treitschke, Deutsche Geschichte 2 [3], S. 231 ff.; Varrentrapp, S. 275 ff.; F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, 2. Bd., 2. Aufl. (1897), S. 314 ff.; Max Lenz, Geschichte der

Mit dem Abgange Grauerts nach Münster im Herbste 1827[1] erst lockerte sich das enge persönliche Verhältnis Niebuhrs zu seinem Jünger. Ein unglückseliges Mißverständnis, an dem Grauert nicht ganz ohne Schuld war, trug dazu bei, daß sein Nachfolger im Unterrichte des kleinen Markus, Johannes Classen, dem Herzen des leidenschaftlichen Mannes noch näher trat als er.[2] Es ist einer der herbsten Schmerzen in Grauerts Leben gewesen, daß auch er des Meisters heftiges Wesen, seinen aufflackernden Argwohn an sich erfahren mußte und daß ein Riß in ihre bisher so innigen Beziehungen trat.[3] Er hat sich mit Ernst und Würde verteidigt, ohne die Pflicht der Dankbarkeit und Verehrung zu vergessen,[4] und es hat ihn

Universität Berlin 2./1., namentlich S. 5 ff. und 511 ff. — Varrentrapp ist die Errichtung dieser Lehrkanzel unbekannt geblieben.

[1] Vorläufiges Dekret des Oberpräsidenten der Provinz Westfalen v. Vincke, auf den Niebuhr auch eingewirkt hatte, 17. August 1827; Vincke, der Grauert sehr freundlich aufnahm, war Kurator der Akademie. Vgl. Treitschke, a. a. O. 262 ff.

[2] Niebuhr an Dora Hensler, 4. November 1827, im Jänner 1829, 12. Februar 1829 (Lebensnachrichten 3, S. 201, 229, 230). Vgl. über Classen u. a. L. Martens in den Neuen Jahrbüchern für das klass. Altertum 16, 569 ff.; Biograph. Jahrbuch 1905, S. 19 ff.; Sandys, a. a. O. 3, 159 f.

[3] Aufschluß geben die drei Briefe Grauerts an Niebuhr vom 6. Dezember 1827, 11. April 1828, 10. Februar 1830, Eigentum der Berliner Literaturarchiv-Gesellschaft. Das erste Schreiben ist auch insoferne nicht uninteressant, als es Grauerts Anfänge des Lehramtes in Münster im Zusammenhange mit der etwas zurückgebliebenen Geisteskultur an der Akademie und im Münsterlande schildert. Den Hauptgegenstand des ersten und zweiten Schreibens aber bildet Grauerts Ausgabe der Prologe des Trogus Pompeius als die wesentlichste Ursache des Zerwürfnisses. Es bleibt ungewiß, ob Niebuhr Grauerts Verteidigung beantwortete. Der Brief Grauerts vom 10. Februar 1830, der seine Teilnahme an dem Brande des Hauses Niebuhrs sehr warm ausdrückt, und meine Beilage II zeigen die Wiederherstellung des guten Verhältnisses. Ich komme auf den Zwist ausführlicher bei Besprechung der genannten Edition zurück.

[4] Ich führe nur den Schluß des Briefes vom 11. April 1828 an: ‚Es hat wohl nie ein jugendliches Herz einen hervorragenden Mann mit mehr Begeisterung umfaßt als ich in den ersten Jahren meines näheren Umgangs. Ich habe leider schon zu sehr erfahren, daß so viel im Leben, was auf ewig dauernd schien, untergeht wie das Sonnenlicht. Aber das Gefühl von Verehrung und Dankbarkeit in mir soll dennoch nie verlöschen, wäre dies auch das letztemal, daß ich es ausspreche.

mit Glück erfüllt, als Niebuhrs Erregung sich besänftigte und als er, wohl im Bewußtsein, das Maß weit überschritten zu haben, die alte Freundschaft und Achtung wieder seinem Schüler bewies. Und Briefe Markus', die sich in meinen Händen befinden, zeigen, wie der Knabe an Grauert hing, welch treues Gedenken der gereifte Mann noch Jahre nachher seinem ‚verehrten alten Lehrer' bewahrte.[1]

Die äußeren Linien des ferneren Lebenslaufes Grauerts sind rasch gezogen. Im Jahre 1835 zum ordentlichen Professor der Geschichte und Literatur in Münster ernannt,[2] — bisher hatte er auch philologische Vorlesungen gehalten — hat er im ganzen dreiundzwanzig Jahre an der westfälischen Hochschule gewirkt, geschätzt von seinen Kollegen, die ihn zum Rektor und mehrmals zum Dekan wählten, eifrig tätig in Vorlesungen über alte Geschichte, griechische und römische

[1] Briefe vom 15. Januar 1828, 6. November und 20. Dezember 1844. In dem Schreiben vom 6. November spricht Markus von seiner Absicht, seines Vaters Vorlesungen über Revolutionsgeschichte und die übrigen Kollegien herauszugeben; ‚es geschieht gegen meinen Wunsch und gegen meine Überzeugung; das Erscheinen der mittelmäßigen Über, setzung des Schmitzschen Unternehmens nöthigt mich aber dazu.' Er bittet Grauert, ihm seine Vorlesungshefte zu überlassen und Bekannte-die gleichfalls gute Hefte der Kollegien B. G. Niebuhrs besitzen, um deren Mitteilung zu ersuchen. Ähnlich im Briefe vom 20. Dezember. Hefte über Revolutionsgeschichte seien sehr selten. Marcus weist darauf hin, daß seine ‚ganze Art zu sein eine praktische Beschäftigung erfordert', daß Finanzen und Steuern der Hauptgegenstand seines Nachdenkens und seiner literarischen Betätigung seien ‚und folge ich wenigstens in dieser Beziehung dem Wege meines Vaters'. — Markus Niebuhr hat 1845 in zwei Bänden seines Vaters Vorlesungen, die er im Sommer 1829 in Bonn fünfstündig als ‚Geschichte der letzten 40 Jahre' hielt unter dem Titel ‚Geschichte des Zeitalters der Revolution' und 1847 bis 1851 in drei Bänden die ‚Vorträge über alte Geschichte' herausgegeben, Die Vorreden enthalten keinen namentlichen Hinweis darauf, wer die Vorlesungshefte zur Verfügung gestellt hatte. Für jenen Gelehrten, der Markus nur für die Vorlesungen 1—19 und 45–62 der alten Geschichte sein Kollegheft lieh und es dann zurückzog, hält W. A. Schmidt in seiner Allgem. Zeitschr. f. Geschichte 8 (1847), S. 205 ff., den Verfasser der ‚Forschungen auf dem Gebiete der attischen Redner und der Geschichte ihrer Zeit' K. G. Böhnecke. — Markus Niebuhr ist am 1. August 1860 als geheimer Kabinettsrat König Friedrich Wilhelms IV. in Badenweiler gestorben. Vgl. Classen, Niebuhr, S. 22.

[2] Königl. Dekret vom 6. Juli 1835.

Altertümer, Religionsgeschichte der Griechen, allgemeine Kulturgeschichte des Altertums und Geschichte der römischen Literatur, aber auch über mittelalterliche Kulturgeschichte und Geschichte der neueren Zeit seit dem Westfälischen Frieden.[1] Er gründete das historische Seminar, das mit dem philologischen in innere Verbindung gesetzt wurde, er schuf den ,historischen Verein zu Münster',[2] er war der eigentlichste Schöpfer des ,Rheinisch-westfälischen Schulmännervereins', der eine stete Fühlung der Akademie und der Mittelschule herstellen sollte, und beteiligte sich an der Redaktion des ,Museums', das der Verein herausgab.[3] Als er

[1] Grauerts gedenken in warmer Weise (H. J. Kappens) Erinnerungen aus alter und neuer Zeit von einem alten Münsteraner. Münster 1880, S. 89 f., ebenso Johannes Janssen, der als Theologe im Winter 1849/50 bei ihm ,Neuere Geschichte seit dem Westfälischen Frieden' hörte (L. Pastor, Johannes Janssen. Ein Lebensbild. Freiburg 1894, S. 11 und 20). Auf den eigentümlichen Charakter der Akademie — 1818 war die Universität aufgehoben worden — die in erster Linie katholische Geistliche für Westfalen heranziehen sollte, deren Organisation erst 1832 genau geregelt wurde und deren weltliche Hörer zur Erlangung des höheren Lehramtes auch nach diesem Statute noch zwei Jahre eine vollständige Universität besuchen mußten, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Vgl. J. F. W. Koch, Die preußischen Universitäten. Eine Sammlung von Verordnungen ..., 1. Bd. (Berlin 1839, S. 676 ff., 2. Bd. (1840), S. 506. Grauert schreibt am 6. Dezember 1827 an Niebuhr (Literaturarchiv Berlin): ,Uns wird es hier viel durch die Theologie angethan.' Eine künftige Geschichte der Universität Münster wird wohl schildern, welchen Anteil Grauert am Aufschwunge der geistigen Kultur an der Akademie hat.

[2] Der Verein sollte nicht Forschungsziele verfolgen, sondern ein Sammelpunkt aller Freunde der Geschichte sein; vgl. des näheren Geschichte des historischen Vereins zu Münster (Münster 1864), und L. Niehues, Geschichte des historischen Vereins zu Münster (Münster 1882); in dem Verzeichnis der im Verein gehaltenen Vorträge eine Reihe von Grauert. Am 27. Juli 1837 sprach er über ,Biographie und Charakteristik Niebuhrs'; wie mir der Vorsitzende des Historischen Vereins, Herr Professor Spannagel freundlichst mitteilt, sind leider unter den Akten weder Manuskripte von Vorträgen noch Protokolle aus den dreißiger Jahren erhalten.

[3] Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins, 1. Bd., red. von W. H. Grauert, D. Landfermann und B. Soekeland, Münster 1841 bis 1842; 2.—4. Bd., red. von Grauert, Heinen, Schöne und Wilberg, Essen 1843—46; 5. Bd. (N. F. 1), red. von Grauert, Heinen, Hoegg,

Münster verließ, zeigte sich die Anhänglichkeit und Hochachtung seiner Hörer in ihrer Trauer, die in Gedichten, Briefen und Ehrungen den wärmsten Ausdruck fand.[1]

In Österreich wollte man das Versäumnis von Generationen nachholen. Ein neues Reich sollte nach dem Wunsche des jungen Monarchen entstehen, das in keiner Richtung den Vergleich mit Deutschland zu scheuen hätte. Man erkannte klar, welch bedeutenden Vorsprung in der geistigen Kultur

---

Schöne und Wilberg, Arnsberg 1848–49. — Dieser Verein sollte vor allem dem Austausche wissenschaftlicher und praktischer Erfahrungen dienen, seine Zeitschrift brachte etwa wie die späteren Gymnasialzeitschriften fachwissenschaftliche, pädagogische und methodologische Abhandlungen usw.

[1] Abschiedsgedicht der Seminarmitglieder vom 14. März 1850. — Es mag vielleicht nicht ohne Interesse sein, aus einem der Briefe eine Schilderung zu vernehmen, die ein Schüler Grauerts von dem Berliner Universitätsleben entwirft. Der Brief stammt von stud. phil. B. Werneke, der in Berlin seine Studien fortsetzte und am 16. Januar 1850 an Grauert u. a. folgendes schrieb: ‚So höre ich denn bei Prof. Böckh, dem Großpapa der Philologen, Griechische Alterthümer — es ist erstaunlich, wie gelehrt der Mann ist, und wie geistreich er zu combiniren und conjiciren weiß; obs aber alles wahr ist, das mag der liebe Gott wissen. Dann bei Lachmann den Properz — auch ungeheuer gelehrt und haarscharf; ich glaube, es gibt keinen Codex in der Welt, den er nicht kennt; aber daß Herr Herzberg es wagte, einen Properz herauszugeben, nachdem er ihn schon bearbeitet, das ist unverzeihlich. Ferner Neuere Geschichte bei Ranke; sein Vortrag ist leider etwas schwer zu verstehen, aber sehr lebendig, oft amusant, seine Characteristiken ausgezeichnet und seine Gedanken oft geistreiche Blitze, aber doch ist es gut, daß ich bei Ihnen vorher dasselbe Colleg gehört habe, denn er springt zuweilen gewaltig in die Kreuz und Quere, daß man ihm kaum folgen kann, wenn man nicht alles schon hübsch weiß. Dann bei Prof. Ritter Allgemeine Geographie, höchst interessant und besonders auch für die Philologen wichtig, weil er darin die allmäligen Fortschritte der geograph. Kenntniß vom grauen Alterthum bis auf uns darlegt und mit den Quellen derselben bekannt macht. Außer dem bei Prof. Stahl Deutsches Staatsrecht und Politik, für mich als künftigen Historiker sehr interessant; das Colleg hätte ich vor dem März 1848 wohl hören mögen, — aber tempora mutantur et nos mutamur cum illis! Denn das Colleg kommt mir hin und wieder liberaler vor, als ich von Stahl und St. Gerlach und Gerlach und Stahl (denn man hört sie stets zusammen genannt) gedacht hätte. Dann noch kleinere Collegia, wie Neue deutsche Literatur bei Köpke, ägypt. Altertümer bei Lepsius, die oft die interessantesten Aufschlüsse geben, u. A.‘

es einzuholen galt und griff an der richtigen Stelle, dem höheren und mittleren Unterrichtswesen ein. Es ist die große Reformzeit der österreichischen Hochschulen und Mittelschulen, die Zeit des Grafen Leo Thun und Franz Exners.[1] Der wissenschaftliche Geist sollte an den Universitäten geweckt, die Lehrkanzeln mit hervorragenden Gelehrten versehen werden, ein streng disziplinierter Seminarbetrieb sollte geschaffen und so für die Heranbildung tüchtiger Gymnasiallehrkräfte gesorgt werden. Die Gründung der Akademie der Wissenschaften in Wien war schon ein Vorbote des neuen Strebens gewesen, nun wollte man nachholen, was in Universitätsseminaren und gelehrten Gesellschaften Deutschlands seit einem halben Jahrhundert geleistet worden war.[2] Eine wohlabgewogene Berücksichtigung der realistischen wie der humanistischen Fächer sollte dem neuen wissenschaftlichen Leben die Grundlage geben, tatsächlich standen wohl die letzteren damals noch im Vordergrunde; um Paulsens Ausdrücke zu gebrauchen,[3] der Utraquismus sollte herrschen, aber der Klassizismus überwog. Das Heroenzeitalter der deutschen Philologie und Altertumswissenschaft mußte ja mächtig auch auf die österreichische Unterrichtsreform einwirken. Wissenschaftlich und didaktisch bewährte Lehrer wurden berufen: man gewann — um nur Wien zu nennen — Bonitz für klassische Philologie, der das philologische Seminar begründete und eine so unvergleichliche Wirksamkeit entfaltete;[4] ihm trat als Leiter der lateinischen Abteilung 1850 Karl Josef Grysar zur Seite und gegen Ende des Jahres 1849

---

[1] Vgl. S. Frankfurter, Graf Leo Thun-Hohenstein, Franz Exner und Hermann Bonitz (Wien 1893), S. 34 f. und öfters. — Über die Studienverhältnisse Österreichs im Vormärz u. a. J. A. Freih. v. Helfert, Erlebnisse und Erinnerungen in der Zeitschrift ‚Die Kultur‘ 3 (1902), S. 449 ff.; ferner die Nachrufe für Bonitz von W. Hartel in ‚Die Mittelschule‘ 1889 und Gomperz in Bursians Biogr. Jahrbuch 1888, S. 68 ff.

[2] Vgl. W. Erben, Die Entstehung der Universitäts-Seminare, Internat. Monatsschrift 7 (1913), Nr. 11.

[3] Geschichte des gelehrten Unterrichts 2, 441. Über die österreichische Reform ebenda, S. 474 ff.

[4] Vgl. die oben Anm. 1 genannte Literatur und Karl Schenkls Rede bei der Trauerfeier für Hermann Bonitz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1888, S. 969 ff.

setzte sich die Regierung mit Grauert in Verbindung und trug ihm die Übernahme der ordentlichen Professur für allgemeine Geschichte an der Universität Wien an. Nicht nur sein wissenschaftlicher Ruf und seine langjährige verdienstliche Lehrtätigkeit gaben den Ausschlag, gerade für Geschichte — Bonitz war Protestant — schien in Wien nur ein Katholik am Platze zu sein; so wurde für Grauert neben der philologischen Grundrichtung seiner gelehrten Produktion sein Glaubensbekenntnis zum Hebel des Vorrückens, das ihm in Preußen lange Jahre ein Hemmnis gewesen war. Er hatte seit langem einen größeren Wirkungskreis ersehnt, als ihn Münster bot. Nun hätte ihm das preußische Unterrichtsministerium wohl eine Gehaltszulage bewilligt, die gewünschte Anwartschaft auf eine ordentliche Professur der Geschichte an einer vollständigen preußischen Universität konnte oder wollte es nicht geben. So entschloß er sich denn angesichts der günstigen Bedingungen, die ihm Österreich stellte, schweren Herzens, den Ruf nach Wien anzunehmen, sein Heimatland und seine alma mater zu verlassen.[1]

Nicht einmal zwei Jahre, vom Frühjahr 1850 bis zu Ende 1851, konnte er an der neuen Stätte wirken. Sein schwächlicher Körper war den großen Anforderungen kaum gewachsen, die an ihn herantraten. Es sollte nicht fast vergessen sein, daß er als erster in Österreich ein historisches Seminar geschaffen hat, daß er für Geschichte den Seminarbetrieb hier überhaupt erst begründet hat. Wir kommen auf die Bedeutung der Tatsache noch zurück, daß Grauert auch hier wie in Münster den geschichtswissenschaftlichen Unterricht enge mit dem der klassischen Philologie verknüpfte und sein Seminar als historische Abteilung in das philologische eingliedern ließ.[2]

---

[1] Schreiben des Ministers Ladendorf an Grauert 9. Dezember 1849; Entlassung aus dem preußischen Staatsdienste 26. Januar 1850, Abschiedsgedicht der Mitglieder des philologischen Seminars 14. März 1850, Reisepaß nach Wien d. d. Münster, 22. März 1850. — Die Ernennung für Wien erfolgte, wie mir das Archiv des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht mitteilt, am 15. Dezember 1849.

[2] Vgl. Frankfurter, a. a. O. S. 121. Geschichte der Wiener Universität von 1848—1898 (Wien 1898), S. 268 und 324. — Albert Jäger, der verdienstvolle Vertreter der österreichischen Geschichte, den Leo Thun zur Reform dieses Forschungs- und Lehrgebietes nach Wien zog,

Aus seiner Wirksamkeit als Mitglied der Akademie,[1] als Direktor der wissenschaftlichen Prüfungskommission,[2] aus der vollsten literarischen und lehramtlichen Tätigkeit[3] riß ihn nach kurzer Krankheit ein jäher Tod am 10. Januar 1852. Sein Sterben wurde tiefschmerzlich empfunden von Kollegen und Hörern. Es ziemt dem Enkel Grauerts nicht, ein Urteil über ihn als Charakter abzugeben; so mögen denn nur die ehren-

schreibt in seinen Erinnerungen ‚Graf Leo Thun und das Institut für österreichische Geschichtsforschung' (Österr.-Ungar. Revue, 8. Bd. [1889] S. 9): ‚Da die Seminarübungen in unserer früheren Studienordnung eine unbekannte Sache waren, so wandte ich mich an Professor Grauert ... mit dem Ersuchen, mich über Einrichtung und Leitung seines historischen Seminars ein wenig zu informieren. Ich bin Grauert vielen Dank schuldig: er gab mir nicht nur leitende Gedanken an die Hand, sondern auch Winke über die praktische Leitung der Übungen.' — Jäger leitete dann nach Grauerts Tode auch dessen Seminar der allgemeinen Weltgeschichte, bis Aschbach für Grauerts Lehrkanzel von Bonn nach Wien berufen und ernannt wurde. Erst als 1872 Aschbach und Jäger in den Ruhestand traten und Max Büdinger die allgemeine Geschichte übernahm, wurde das historische und philologische Seminar getrennt. So lange blieb Grauerts Schöpfung unberührt erhalten. Das erste Statut des Wiener historischen Seminars vom Jahre 1850 in de Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1 (1850), S. 855 ff.; das neue vom Jahre 1872 bei Fr. Fr. v. Schweickhardt, Sammlung der für die österr. Universitäten giltigen Gesetze und Verordnungen, 2. Aufl., Wien 1885, S. 626 ff.

[1] Zum wirklichen Mitgliede ernannt am 28. Juli 1851.

[2] Nach seinem Tode wurde ein verdienter Schulmann, Karl Maria Enk von der Burg, provisorisch mit dem Vorsitze der Prüfungskommission für das Gymnasiallehramt betraut. H. Pick, Karl Maria Enk von der Burg (Wien 1886), S. 17. Grauerts Vorgänger war Joseph Chmel.

[3] Grauert hielt in Wien folgende Vorlesungen und Übungen ab: S.-S. 1850, Geschichte des Staatswesens, der sittlichen und wissenschaftlichen Bildung seit dem Ende des Mittelalters. Römische Geschichte. W.-S. 1850/51: Geschichte Europas im 18. Jahrhundert. Geschichte der römischen Literatur nebst Umrissen der gesamten Kulturgeschichte der Römer. Historische Übungen über römische Geschichte. S.-S. 1851: Geschichte des griechischen Volkes. Politische Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Übungen über Geschichte des Privatlebens und der Literatur der Römer. W.-S. 1851/52: Allgemeine Geschichte des Mittelalters mit vorzüglicher Hervorhebung des Staatswesens, des religiös-sittlichen Lebens und der geistigen Bildung. Geschichte von Griechenland seit dem peloponnesischen Krieg. Übungen über die politische Geschichte und das Staatswesen von Griechenland. (Vorlesungsverzeichnisse der Wiener Universität.)

vollen Worte hier Platz finden, die das Dekanat der philosophischen Fakultät dem Verblichenen widmete: ‚Der unerwartet am Abende des 10. d. M. erfolgte Tod des Herrn Professors Dr. Grauert hat die hiesige Hochschule einer ihrer schönsten Zierden, die sie im Jahre 1850 gewann, für immer beraubt. Unersetzlich zur Zeit erscheint dem ganzen Lehrkörper der Verlust dieses ausgezeichneten Mannes. Mit voller Hingebung an seinem historischen Lehrberuf hängend und unermüdet tätig für das aufblühende philologisch-historische Seminar, wirkte er nach allen Seiten anregend und belebend auf die studierende Jugend, die an ihm hinwieder mit voller Liebe hing. Durch eine edle Persönlichkeit trug Alles an ihm, Wort und Schrift, den Stempel innerster Überzeugung und voller Wahrheit, in die anspruchsloseste Form gekleidet, an sich. Sein ebenso umfassendes als tiefes Wissen, gepaart mit einer seltenen Umgänglichkeit, erwarb ihm gleich bei seinem Eintritt in den Kreis seiner Kollegen deren ungeteilte Verehrung, sein Biedersinn das vollste Vertrauen seiner Vorgesetzten. Um so schmerzlicher für alle sein Verlust.‘[1] Seine Hörer widmeten dem Toten den Grabstein und noch leben Einzelne, die sich dankbar seiner erinnern.[2]

---

[1] Wiener Zeitung vom 14. Januar 1852, Nr. 12.

[2] Zu einer grundsätzlichen Bemerkung nötigt das Werk von Julius Jung, Julius Ficker (Innsbruck 1907). Ficker studierte als 21jähriger Jüngling im Winterhalbjahre 1847/48 in Münster. Aus Gründen, die ich später darlegen werde, war er von Grauerts Vorlesungen über mittelalterliche Geschichte nicht recht befriedigt. Er macht aber in seinem Tagebuch zum 20. Februar 1848 auch die Notiz: ‚Zudem scheint er mir nicht viel Charakter zu haben.‘ Diese Notiz hätte Jung entweder überhaupt nicht wiedergeben dürfen, oder er hätte untersuchen und darlegen müssen, ob die abfällige Bemerkung begründet ist. Man weiß doch, wie temperamentvolle junge Leute oft in augenblicklicher Erregung ein vorschnelles Urteil über die ethische Artung ihrer Lehrer fällen, deren Inneres ihnen fremd ist und deren Handlungen sie in ihrer Motivierung zumeist gar nicht erfassen können. Wie rasch ändern sich derartige Aussprüche oft in ihr Gegenteil! Vielleicht war jenes Urteil Fickers auch durch Junkmann, damals Privatdozent der Geschichte in Münster, beeinflußt, eine begabte, aber phantastische und sprunghafte Natur, die mit Grauert infolge der gänzlich verschiedenen wissenschaftlichen Richtung und Forschungsmethode kaum harmonieren konnte. Zur Erkenntnis von Grauerts Charakter genügt der Hinweis auf die Liebe eines

So hat der Jünger Niebuhrs im äußeren Lebensgange sich seines Meisters wert erwiesen. Das Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit Grauerts, das aus seinen zahlreichen Arbeiten ersteht, weist gewiß manchen eigentümlichen Zug auf, leitend und beherrschend schwebte doch immer Niebuhrs Geist um ihn, die tiefen Eindrücke der Jugendzeit hinterließen ihre unverwischbaren Spuren, noch in seinen letzten Lebensjahren ‚sprach Grauert mit der Gesinnung wahrer Pietät aus, daß er dem Umgange mit Niebuhr das Beste seines Wissens verdanke'.[1] Seine literarischen Anfänge stehen, auch wenn wir von jener Erstlingsarbeit über Äsop und seine Fabeln absehen, hinsichtlich der Problemstellung ganz unter dem Zeichen

---

Mannes wie Niebuhr, auf die Hochschätzung seiner Kollegen in Münster und Wien und auf die treue Gesinnung seiner Hörer an beiden Hochschulen. Grauert ist überhaupt ohne Erfassung seiner wissenschaftlichen Eigenart gar nicht zu verstehen; von Jung als Althistoriker hätte man dieses Verständnis erwarten sollen. Wie einseitig er vorgegangen ist, zeigt unter anderem auch die Tatsache, daß er sich darauf beschränkt, über die tiefgreifende Wirksamkeit Grauerts in Wien Frankfurters Buch über Leo Thun zu zitieren, und selbst zur Charakteristik nichts anderes bringt als das höchst oberflächliche Urteil eines ehemaligen Zuhörers Grauerts (S. 140, A. 2): ‚Er war ein guter Katholik und nannte Raumer einen historischen Lumpensammler.' Wieder wäre die Erklärung des Gegensatzes zu Raumer nahe gelegen; sie soll weiter unten versucht werden. Wie anders klingt der Nachruf im Münsterschen Universitätsprogramm und namentlich der in der Zeitschrift f. d. österr. Gymnasien! Herr Hofrat Dr. Max Ritter v. Karajan, em. ord. Professor der klassischen Philologie an der Universität Graz, der Sohn des bekannten Germanisten und Freundes Grauerts, Theodor v. Karajan, war Grauerts Hörer in Wien. Er schildert mir ‚seinen Vortrag als ausgezeichnet und höchst klar, mit sicherer Kritik, ohne alle Phrasen, aber sehr lebendig. Grauert war ungemein beliebt und allgemein hochgeachtet. Im Seminar hielt er strenge Zucht, zeigte aber stets auch jedem Studenten die vollste persönliche Anteilnahme'. Ähnlich äußert sich brieflich ein Verwandter Herrn v. Karajans. Kein geringerer als Robert Hamerling, der anfangs als Bewerber um die Mitgliedschaft des Wiener philol.-histor. Seminars keine sehr guten Erfahrungen machte, hebt doch in den ‚Stationen meiner Lebenspilgerschaft' (Hamburg 1889, S. 185 und 187) das Würdevolle an Grauerts Wesen hervor und erwähnt, nachdem er an Grysar den etwas pedantischen Anstrich und die gänzliche Beschränkung auf sein Fach ausgestellt, daß ‚Grauert, hochgeehrt von seinen Schülern, eine gewisse geistige Vornehmheit entwickelte'.

[1] Zeitschrift f. d. österr. Gymn., a. a. O. S. 4; vgl. auch Esser, S. 12.

Niebuhrs. Ein Beweis der Schätzung, die ihm sein Lehrer entgegenbrachte, ist die Tatsache, daß eine Abhandlung Grauerts das Rheinische Museum eröffnete und daß diese Zeitschrift wiederholt Aufsätze aus seiner Feder brachte, solange Niebuhr sie leitete und solange ihre Freundschaft ungetrübt blieb; als Welcker nach Niebuhrs Tode in die Redaktion eintrat, wirkte Grauert nicht mehr mit. Sein alter Lehrer regte den ersten Beitrag an, eine verbesserte Neuausgabe der von Angelo Mai entdeckten zweiten Oratio Leptinea des Aelius Aristides,[1] und die kritischen Bemerkungen zu des Marcellinus Leben des Thukydides wurden, wie Niebuhrs Aufsatz über Xenophons Hellenika[2] zeigt, vor der Veröffentlichung mit diesem durchgesprochen.[3] Wie auch die Untersuchungen ‚über die mittlere Komödie der Griechen' und über die Werke des Dichters Aratos beweisen,[4] wandte sich Grauert damals mit Vorliebe der griechischen Literatur zu. Unter diesen Abhandlungen, die heute natürlich zum großen Teile durch die fortschreitende Wissenschaft überholt sind, hat die über die homerischen Chorizonten dauernden Wert bewahrt.[5] Anknüpfend an eine von Wolf in seinen berühmten Prolegomena zu Homer nur nebenbei berührte Frage hat sich Grauert hier zum ersten Male eingehend mit jenen alexandrinischen Grammatikern befaßt, die den Widersprüchen zwischen Ilias und Odysse nachgingen und die Odysse Homer absprechen wollten. Noch einmal widmete sich Grauert dem Liebling des byzantinischen Mittelalters, dem Nacheiferer und Nachahmer des Demosthenes Aelius Aristides; da jener Abdruck der einen Rede im Rheinischen Museum durch Druckfehler entstellt war,[6] gab er 1827 in Bonn die von Mai gefundene Oratio Leptinea gemeinsam mit der schon von Jakob Morelli 1785 und von Wolf 1789 edierten mit Kommentar neu heraus. Wie schon Wolf trat auch Grauert der Über-

[1] Rheinisches Museum 1 (1827), S. 1 ff.

[2] Ebenda S. 194 ff., wieder abgedruckt in Niebuhrs Kleinen histor. und philolog. Schriften 1 (1828).

[3] Rheinisches Museum, 1. Bd.

[4] Ebenda, 1. u. 2. Bd.

[5] Ebenda, 1. Bd.

[6] Das bemängelt auch Böckh in seinem Briefe an Niebuhr vom 29. November 1826, bei Hoffmann, a. a. O. S. 226.

schätzung des Rhetors und Grammatikers entgegen; man erkennt die ideelle Verbindung mit dem großen Kritiker, die durch Heinrich vermittelt war. Schon bei dieser Ausgabe wurde allenthalben anerkannt, daß die Textgestaltung durch Grauert bedeutend gewonnen, daß es an behutsamer Kritik und Beweisen reicher Literaturkenntnis nicht fehlte; die Grammatiker strenger Observanz aber, namentlich H. E. Foss, der später die beiden Reden dem Aelius Aristides überhaupt abgesprochen hat, fanden zu wenig Systematik und neben scharfsinnigen und glücklichen auch willkürliche und unrichtige Konjekturen.[1] Das gleiche wurde ja auch an Niebuhr selbst gerügt!

Weit mehr noch aus Niebuhrs geistiger Sphäre ist die gleichfalls 1827 erschienene kritische Ausgabe der Historiarum philippicarum prologi des Trogus Pompeius entsprungen. Niebuhr hielt ja merkwürdigerweise die ‚kluge und anmutige Disposition, welche von Trogus Pompeius entworfen und am häufigsten und leichtesten im Auszuge des Justinus zugänglich ist', für die zweckmäßigste Grundlage seiner Darstellungen der alten Geschichte und er meinte, ‚es wäre eine dankbare Aufgabe, die alte Geschichte nach Trogus' Faden, aber mit den Hilfsmitteln, die wir jetzt besitzen, zu schreiben'.[2] Im Jahre 1826 hatte Niebuhr zum ersten Male die Prologi, die summarischen Inhaltsangaben der einzelnen Bücher, die übrigens wahrscheinlich gar nicht von Trogus Pompeius selbst stammen, seinen Vorträgen über alte Geschichte zugrunde gelegt, ja er hatte selbst an eine Ausgabe als Leitfaden für Studierende gedacht und Grauert gegenüber, der jene Vorlesung nicht hörte, diese Absicht gelegentlich erwähnt. In Münster anläßlich seines ersten Kollegs gewann auch Grauert, wie er meinte, unabhängig aus der Lektüre des Justinus die Überzeugung von der außergewöhnlichen Brauchbarkeit der Prologi für den Unterricht, er glaubte, Niebuhrs Plan sei nur dem Bedürfnisse des Augenblicks entsprungen gewesen, das Objekt dem großen

[1] Leipziger Literatur-Zeitung vom 12. Oktober 1829, Nr. 251; Götting. Gelehrte Anzeigen vom 31. Dezember 1830, S. 2075 ff.; H. E. Foss in der Halleschen Allgem. Literatur-Zeitung, September 1829, Nr. 172—175.

[2] Vorträge über alte Geschichte, herausg. von M. Niebuhr, 1. Bd. (Berlin 1847), S. 8 ff.

Gelehrten zu unbedeutend; daher unterließ er es in unbedachter Weise, rechtzeitig bei Niebuhr anzufragen, bevor er die Prologi mit Emendationen und Erläuterungen für akademische Unterrichtszwecke herausgab.[1] Ein idquod et alicubi factum memineram der Vorrede nur wies darauf hin, daß der Plan nicht ausschließlich sein geistiges Eigentum sei; Niebuhrs Namen nennen zu sollen, hielt er nicht für erforderlich, da es sich um damals noch ungedruckte Vorlesungen handelte. Daß er durchaus bona fide handelte, geht aus der sofortigen Übersendung eines Widmungsexemplares an Niebuhr und den begleitenden Worten voll Ehrerbietung und Dankbarkeit hervor, nicht minder aber aus dem tief schmerzlichen und doch würdevollen Schreiben, in dem er Niebuhrs Vorwürfe zurückwies. Denn wenn Grauert gedacht hatte, seines Meisters ‚Mißbilligung nicht fürchten zu müssen, ja seine Zustimmung erwarten zu dürfen', so täuschte er sich sehr. Den ‚Verdacht, als wollte ich mir das Ihrige zueignen', den Verdacht einer ‚Lüge um einer solchen Ärmlichkeit willen' konnte er nicht erwarten und doch fiel er auf ihn, wenn auch geboren aus augenblicklicher Erregung und gekränktem Autoritätsbewußtsein seines alten Lehrers.[2] Als er wieder ruhiger dachte, hat Niebuhr seine Übereilung eingesehen und die dargebotene Hand der Versöhnung angenommen.

Zeigte sich schon in dieser Edition Grauerts im Philologen der Historiker, wenn auch zunächst nur als Didaktiker,[3] so tritt wenige Jahre später die Vollentwicklung beider

---

[1] Vgl. das sehr anerkennende Urteil der Leipziger Literatur-Zeitung vom 7. Februar 1831, Nr. 333.

[2] Vgl. zum vorstehenden oben S. 16, A. 3. Diese Briefe Grauerts an Niebuhr, eine unzweifelhafte Rechtfertigung, würden den vollen Abdruck verdienen. Das Schreiben Niebuhrs, das Grauert ‚auf eine so peinigende Weise afficirte', ist verloren. Es enthielt überdies Beschuldigungen gegen Grauerts Schwester, die Niebuhr in einem adeligen Hause als Lehrerin untergebracht hatte und die als junges lebenslustiges Mädchen Vergnügungen mehr nachhing als es Niebuhrs strenger Art paßte. Auch sie nimmt Grauert ehrerbietig, aber höchst entschieden in Schutz.

[3] So auch in dem Büchlein De historicis Graecis testimonia veterum scriptorum praecipua, Monasterii 1829 und in seinem synchronistischen Versuche De historiae Graecae et Romanae coniunctione. Akademieprogramm Münster 1844.

Wissenschaften, die beachtenswerte Vielseitigkeit einer Verbindung der Wortphilologie, der alten Literaturgeschichte und der alten Geschichte zum ersten Male in Grauerts vielbenutzten ‚Historischen und philologischen Analekten' zutage.[1]

Deutlich ist zunächst der Übergang von der griechischen zur römischen Poesie und Komödie.[2] Neben den Diktaten des 1748 verstorbenen Utrechter Philologen Arnold Drakenborch zur Andria stehen Grauerts Emendationen zu lateinischen Grammatikern und den Fragmenten der ältesten lateinischen Poesie, namentlich zu Festus Pompeius und Nonius Marcellinus. Nach dem Urteile von Reinhard Klotz[3] und dem maßgebenden Ausspruche eines hervorragenden Kenners wie Friedrich Dübner[4] bieten sie reichlich neue Aufschlüsse und offensichtliche Verbesserungen, mochte auch manches als gewagt und als Ergebnis zu kühner Kombination erkannt werden. Das Belangreichste aber des philologisch-literarischen Teiles ist die Abhandlung über das Kontaminieren der lateinischen Komiker. Zum ersten Male wurde hier ‚mit überlegter und sicherer Methode Schritt für Schritt zur Evidenz in abgeschlossener Untersuchung' an Terenz nachgewiesen, wie die römischen Komiker mehrere Komödien in eine einzige verschmolzen. Diese ‚gehaltvollen Forschungen' haben mit den ‚unzulänglichsten und verkehrtesten Ansichten, wie sie in den literarisch-historischen Werken aller Art und in den Ausgaben bis dahin herrschten', aufgeräumt.

Mit diesen Studien hatte sich der Philologe Grauert aus dem unmittelbaren Banne Niebuhrs losgerungen, seine erste größere rein historische Forschung zeigte ihn noch unter der überwältigenden Einwirkung des Meisters der alten Geschichte. Er behandelte in den Analekten die Geschichte Athens vom Tode Alexanders des Großen bis zur Erneuerung des achäi-

[1] Münster 1833.

[2] Eine Studie Grauerts über den Trinummus des Plautus und andere Komödien war schon in der Allgemeinen Schulzeitung 1829, Nr. 4—6, erschienen.

[3] In den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, herausg. von Seebode, Jahn und Klotz, 9. Bd. (1833), S. 99 ff.

[4] Ebenda, 10. Bd. (1834), S. 17 ff. Von Dübner auch die folgenden Bemerkungen. Vgl. über ihn Bursian, S. 868 ff., Sandys, a. a. O. 3, 272.

schen Bundes; ein literarisch wenig beackertes Feld, das aber Niebuhr in seinen Vorlesungen eingehend berücksichtigt und dem er seine tiefgreifende Abhandlung über den Armenischen Eusebius gewidmet hatte. Herrlich, ein Schriftchen, das reicher an Resultaten für die hellenistische Geschichte ist als sämtliche Arbeiten vor ihm, nennt sie Droysen;[1] und Niebuhrs bewunderungswürdigen Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit preist auch Grauert in diesem Zusammenhange[2], sowie ihm dessen Eusebius schon in den ersten Vorlesungen zu Münster ein ‚großer Leitstern in der Finsternis‘ gewesen war.[3] Aber auch die ganze Auffassung dieser Zeit hatte Niebuhr nach seiner starken subjektiven Überzeugung gebildet. ‚Er scheint sich‘ — ich gebe besser Droysens Worte als eigene — ‚mit dem ganzen Eifer, der der Parteilichkeit großer Männer stets doppelte Energie leiht, in die Zeit des sinkenden Griechentums und der makedonischen Macht, die seiner Freisinnigkeit und Hochherzigkeit widerwärtig war, hineingearbeitet zu haben, um sie dem manneskräftigen Römertume gegenüber desto sicherer als Verbildung, Verknechtung und Entartung darstellen zu können.‘

Ich glaube aber, damit ist nur die eine Seite der Niebuhrschen Auffassung gekennzeichnet: die Schätzung der althellenischen Freiheit, die Verurteilung der makedonischen Gewaltpolitik, die jene hinwegfegte, und der Zerklüftung des griechischen Volkes, die dieser Politik zum Ziele verhalf. Darüber hinaus aber glaubte Niebuhr einen Akt der Gerechtigkeit erfüllen zu müssen. Wenige haben wohl so mit innerster Herzensteilnahme, mit so glühendem Gefühle Geschichte geschrieben wie er. Er nahm sich der Athener an und schützte sie gegen die Geringschätzung, die dem stürzenden Volke von der Geschichtschreibung erwiesen wurde. Man muß die Zeilen lesen, die Niebuhr voll düsterer Ausblicke in die Geschicke seines eigenen Volkes schrieb, seine letzten Worte, die erst, nachdem der Tod schon sein Auge geschlossen, zum Drucke

[1] J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus, 1. Teil (Hamburg 1836): Geschichte der Nachfolger Alexanders. Vorrede, in der zweiten Auflage weggelassen.

[2] Analekten, S. 356 Anm.; vgl. auch 353 Anm. und öfters.

[3] Grauert an Niebuhr 6. Dezember 1827 (Literaturarchiv Berlin).

kamen: Er beweint das Schicksal Athens, das durch Philipp in Schande und Trauer gestürzt wurde. ...,Allenthalben lachte der Neid, daß Athen Schmach und Unglück leide.... Endlich erwachten viele mit Entsetzen aus dem Traume: die Geschichte beklagt auch sie, die neben den Atheniensern bey Chäronea fielen; aber ihre Schuld ist nicht gehoben; durch sie ist Griechenland untergegangen, das Deutschland des Alterthums.'[1] Ganz so, nur mit noch stärkerer Betonung, will auch Grauert ,die Geringschätzung und Verachtung bekämpfen, die bei den Neueren die unglücklichen, vom Schicksale verlassenen Hellenen mit Füßen tritt', er wendet sich gegen jene Historiker, die ,ohne allen Sinn für hellenische Größe, selbst mit Widerwillen dagegen, namentlich gegen Athen geschrieben haben und welche die Schwächen des edlen Volkes auf das Grellste ins Schwarze gemalt, die Züge von Bravheit aber verschwiegen oder verdeckt haben'.[2] Dieser apologetische Gedanke Niebuhrs ist der ersten großen historischen Forschung Grauerts zum Verhängnis geworden.

Droysens Geschichte des Hellenismus hat sie unter seiner Wucht begraben. Sah man bisher nach dem Blühen der Stadtstaaten alexandrinische Entartung eintreten, so hat Droysen zuerst die positive Bedeutung der ,Verfallszeit' erkannt, ihren historischen Wert als ,lebendiges Glied in der Kette menschlicher Entwicklung, als Erbin und tätige Verwalterin eines großen Vermächtnisses, als die Trägerin größerer Bestimmungen' erfaßt. Wie weit entfernte sich der Forscher, der als erster das Wesen des Hellenismus als Verschmelzung des griechischen und orientalischen Geistes verstand, vergegenwärtigte und den Namen in die Wissenschaft einbürgerte, der im Alter von vierundzwanzig Jahren den ,Alexander' geschrieben hatte und damals noch stark von Hegels Ideen berührt war, in seinen ,Nachfolgern Alexanders' von den welthistorischen Konstruktionen des Philosophen; hatte doch Hegel

[1] Niebuhrs Vorwort zum Wiederabdruck seiner Übersetzung der ersten philippischen Rede des Demosthenes, geschrieben am 17. Dezember 1830, erschienen in Hamburg bei Fr. Perthes 1831. Vgl. seine Nachgelassenen Schriften nichtphilolog. Inhalts, herausg. von M. Niebuhr (Hamburg 1842), S. 525.

[2] Analekten, S. 222.

noch, wie Droysen sagt, diese Periode der griechischen Geschichte als eine große Lücke, einen toten Fleck in der Geschichte der Menschheit angesehen.[1] Wie weit entfernte er sich aber auch von Niebuhr und Grauert! Er, der später die Geschichte der preußischen Politik schrieb, sah in dem Werke des Königtums Makedoniens nicht die brutale Gewalt, die blühende Selbständigkeit knickte, sondern die unerbittliche Notwendigkeit des nationalen Einigungskampfes und sein Sohn bemerkt mit Recht, in seinem Alexander schon liege die Übertragung der historischen Mission Preußens auf das makedonische Herrschertum vor.[2] Gewiß wandte sich Droysen hiemit von der reinen geschichtlichen Erwägung ab; die Erkenntnis, wie jene Zeit nicht nur zerstörend, sondern auch aufbauend wirkte, gab seinem Werke doch epochemachende Bedeutung. Wer aber die Genesis dieses Werkes verfolgt, der sollte bei aller Würdigung des großen Fortschrittes seiner Auffassung doch auch betonen, daß Grauert drei Jahre vorher in der Feststellung der Einzeltatsachen und der Quellenkritik Droysen vielfach den Boden geebnet hatte. Das ist heute vergessen; Droysen selbst hat es anerkannt [3] und die bedeutendste Besprechung des Hellenismus, die des Rankeschülers Adolf Schmidt rühmt Grauerts Schrift als gehaltvoll und schön, die Schärfe und Feinheit seiner Forschung.[4]

---

[1] Vgl. G. Droysen, Johann Gustav Droysen 1, 165.

[2] G. Droysen, a. a. O. S. 102 f.

[3] In der Vorrede zur ersten Auflage des Hellenismus: ‚Desto erfreulicher ist es, daß Herr Grauert, der dem unvergeßlichen Manne (Niebuhr) wie wenige seiner Schüler nahegestanden, in seinen Analekten denselben Gegenstand behandelte und . . . von den Niebuhrschen Vorträgen dasjenige, was er mit seinen weiteren Forschungen in Übereinstimmung fand, bewahrte; Herrn Grauerts Arbeit, so oft ich auch in Einzelnheiten und in Ansichten von ihm abweichen zu müssen geglaubt habe, bekenne ich gerne mit rechter Freude benutzt zu haben. Sie gehört zu den trefflichsten Monographien, die wir besitzen, und übertrifft auch von diesen noch manche durch die ungeschmückte und liebenswürdige Weise, mit der er sich darstellt.‘

[4] In den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik 19. Bd. (1837) S. 40. Die Rezension ist wieder abgedruckt in Schmidts Abhandlungen zur alten Geschichte, herausgegeben von Fr. Rühl (1888), S. 131 ff. — Peter in der ‚Halleschen Allgemeinen Literatur-Zeitung‘ November 1835, Nr. 191—192 erkennt in seiner Rezension des historischen Teiles der

Wie Droysen ist auch Grauert vom klassischen Altertum zur neueren Geschichte übergegangen, wie Droysen von Welcker und Ritschl,[1] so wurde er von seinem Freunde Brandis beschworen, doch der alten Geschichte treu zu bleiben.[2] Lag

Analekten wohl auch den Wert der Arbeit, die vielen feinen Bemerkungen und das kombinatorische Talent des Verfassers an, seine Kombination sei aber oft zu rasch, seine Ansichten zu entschieden, sein Wesen zu lebendig und erregbar usw.

[1] G. Droysen a. a. O., S. 221.

[2] Brandis an Grauert, Bonn, 26. Dezember 1842: ‚Die völlig unerwartet erfolgte Ernennung eines neuen Ordinarius der Geschichte, katholischen Bekenntnisses, rief bei mir zunächst die schmerzliche Frage hervor — und nicht Grauert? Demnächst aber den Wunsch, es möge bei Zeiten Sorge getragen werden, die Erwerbung Ihrer für die nächste andere Gelegenheit möglichst zu sichern. Gegenwärtig freilich sind wir mit Geschichte versehen wie nicht leicht irgend eine Universität der Erde; aber dennoch wird bei eintretender Vacanz wahrscheinlich das Bedürfnis gefühlt werden, einen ganz und ungeteilt dem Alterthum sich zuwendenden Historiker zu besitzen, — und auf wie vielen anderen deutschen Universitäten wird ein ähnliches Bedürfnis sich äußern! Wer wäre wohl mehr wie Sie gerüstet, zur Herstellung des so augenscheinlich bedrohten Gleichgewichts zwischen alter und neuer Geschichte in die Schranken zu treten? — Kurz, mein theuerster Freund, längst wünsche ich aufs sehnlichste, daß Sie, der scharfsinnige und geschmackvolle Philolog, mit ungetheilter Kraft der alten Geschichte sich wiederum zuwenden mögen, — sie ist gegenwärtig arm und verwaist; und Sie haben Verpflichtungen ihr beizuspringen, die Sie ohne Undankbarkeit nicht verläugnen können. Schon Ihr Äsop und Ihre Analekten haben die alte Geschichte berechtigt, sich Ihrer fortdauernden Dienste versichert zu halten. Es jammert mich wahrlich zu sehen, wie fast alle bedeutenderen Talente mehr und mehr der neuen Geschichte sich zuwenden, als sei die alte der Rumpelkammer der Antiquitäten gänzlich anheimgefallen. Behandlungen einzelner Gegenstände vom philologischen Standpunkte können nicht entschädigen. .... Die Göttinnen beschenken Sie reich mit liebenswürdigen Töchterchen und Sie wollen einer Muse, der Muse der alten Geschichte, sich entziehen? Von einer Muse der neueren Geschichte weiß keine Mythologie etwas. Nun aber zerschneidet die Parce der Störungen meinen Faden. ....‘ — Zur Erklärung möge dienen, daß Grauert sich am 24. Dezember 1833 in Linz a. Rh. mit Eva Henriette Klein, der am 19. November 1810 geborenen Tochter des Dr. med. Johann Martin Klein und der Walburga geborenen Genger, vermählt hatte; der Ehe entsprossen sechs Töchter, davon fünf vor 1842. Der nach Bonn ernannte Ordinarius ist Josef Aschbach, nachmals Grauerts Nachfolger in Wien, gestorben daselbst 1882. Vgl. Schrauf in der Allgem. D. Biogr. 46, 59 ff.

die Ursache des weittragenden Schrittes an der Ausweitung des Lehrauftrages auf allgemeine Geschichte und wollte er dem sein Arbeitsgebiet anpassen? Oder dachte er wie Dahlmann, den er schätzte, es dürfe nicht die griechische und römische Geschichte allein als wissenswürdig, die neuere Geschichte nicht als unwürdiger Anhang zur alten angesehen, die ‚Hinleitung auf die Gegenwart', ‚das Recht der Gegenwart' nicht gering geachtet werden? [1] Vielleicht spielte auch der Gedanke mit, er wolle auf einem von seinem Meister nie berührten Gebiete zeigen, daß er zur vollen Unabhängigkeit erwachsen sei. Die wissenschaftliche Arbeit mit den politischen Zielen seiner Zeit zu verquicken wie Droysen, das lockte ihn nicht. Beachtenswert für die Einschätzung der Persönlichkeit bleibt ein derartiger Übergang auf ein völlig neues Arbeitsfeld immer und charakteristisch für die Quellen seines Wesens, w i e der Einzelne diesen Übergang vollzieht. So ist denn auch die Tatsache gewiß bezeichnend, daß Grauert sich 1835 der neueren Geschichte mit einer lateinisch geschriebenen Abhandlung näherte: ‚Gustavus Adolphus rex Suecorum comparatus cum Epaminonda Thebano'.[2] Derartige Vergleiche, die immerhin keine geringen Anforderungen stellten und die nicht allemal so feinsinnig und gewissenhaft durchgeführt wurden wie von Grauert, waren zur Zeit wieder beliebt geworden. Man stellte etwa Karl XII. von Schweden und Pyrrhus, Lorenzo Medici und Perikles, Julius Caesar und Napoleon einander gegenüber. Vorbildlich für alle aber waren des Plutarch Parallelen der Griechen und Römer.[3]

---

[1] A. Springer, Friedrich Christoph Dahlmann, 1. Bd. (Leipzig 1870), S. 71f.

[2] Als Rede bei der Übernahme des Ordinariates vorgetragen 25. Dezember 1835; gedruckt November 1835.

[3] Vgl. zum Vorstehenden die Besprechung in E. G. Gersdorfs Repertorium der gesamten deutschen Literatur, 8. Bd. (Leipzig 1836), S. 472 f. Grauert schätzte diese Parallelen überhaupt hoch; 1840 hielt er noch einen vergleichenden Vortrag über Philipp von Mazedonien und Pippin den Kurzen; vgl. Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins 1, 248. Ein Vortragender im histor. Verein zu Münster verglich 1834 Hannibal und Marlborough; ähnliche Themen wurden öfters erörtert. In größeren Zusammenhängen hat sich ja dieses Vergleichen alter und neuer Geschichte lange erhalten; so sprach z. B. noch 1880 Ernst Curtius über die Entwicklung des preußischen Staates nach den Analogien der griechischen Geschichte (Altertum und Gegenwart 2, 209).

Nicht völlig kehrte Grauert den bisherigen Lieblingswissenschaften den Rücken. Manche Abhandlung hat er noch der alten Literatur und nunmehr auch der Mythologie und dem Sakralwesen der Römer gewidmet und manchen unverkennbaren Spuren Niebuhrscher Lehre begegnen wir noch. Er trat gegen die Ansicht von der Geringfügigkeit der altrömischen lyrischen und dramatischen Literatur auf und untersuchte die älteste religiöse Poesie. Damit betrat er auch Welckers Gebiet. Indem er die Etymologie von Vates und Camoenae verfolgte, den Dienst der Seher und Musen feststellte, strebte er die Originalität der sakralen Sprache und Gebräuche der Römer gegenüber den Griechen zu erweisen.[1] Wenn Niebuhr irrigerweise annahm, Livius habe seinem Werke verlorene epische Gedichte in saturnischem Verse zugrunde gelegt, so glaubte auch Grauert wenigstens an die ‚frühe Existenz epischer Heldenlieder und einer wahrhaft dichterischen epischen Sage' und trat gegen Düntzer den Beweis für den saturnischen Vers als bestimmte metrische Form der römischen Epiker an; von Niebuhrs Auffassung wich er hiebei einigermaßen ab.[2] Noch seine letzte literarhistorische Abhandlung über die Prätexten des Naevius knüpfte an Niebuhrs Definition der Prätexten als maßgebend an und wendet sich wiederholt gegen Welcker.[3] Eine einzige Untersuchung, über den Prozeß des Miltiades,[4] noch widmete er der alten Geschichte, seine beste Kraft hatte sich der jüngeren Zeit bereits zugewandt.

Die Früchte jahrelanger Arbeit sind in den zwei Bänden des Werkes ‚Christina, Königin von Schweden und ihr Hof' niedergelegt.[5] Die bisherige Literatur über die Tochter Gustav

[1] In zwei Akademieprogrammen von Münster 1848 und 1849; vgl. Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, 55. Bd., S. 225 ff.

[2] Über die Metrik der römischen Epiker. ‚Nachschrift' zu J. R. Köne, Über die Sprache der römischen Epiker, Münster 1840, nam. S. 252, 256, 271 f.

[3] In Schneidewins Philologus, 2. Bd. (1847). Mit der Geschichte der Philologie befaßt sich die Abhandlung: ‚Deutsche Philologen in Holland' im Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins, 5. Bd. (1848), S. 91 ff.

[4] Akademieprogramm von Münster 1845.

[5] Bonn 1837—1842. — In der Zwischenzeit erschien in lateinischer Sprache 1838 die Abhandlung ‚Axel Oxenstiernas Verdienste um Beförderung der Wissenschaften in Schweden'.

Adolfs war vollständig ungenügend und veraltet, teils oberflächlich und durch tendenziöse Voreingenommenheit entstellt. Es fehlte an einem Charakterbilde der Königin, an einer Darlegung ihres Regierungswerkes, der Motive, die sie zur Niederlegung der Krone bewogen, ihr Übertritt zum katholischen Glauben bildete ein Zankobjekt der Historiker verschiedener Weltanschauung, das Bluturteil an Monaldesco harrte der Erklärung, über ihre Moral oder Unmoral, kurz über alle Seiten ihres Lebens herrschte die größte Unklarheit. Noch Friedrich von Raumer, der hochangesehene Geschichtschreiber der Hohenstaufen, hatte in seiner Geschichte Europas seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts in wirklich leichtfertiger Art über die Königin abgeurteilt, er hatte wie zur Zeit des Erscheinens von Grauerts erstem Bande der schwedische Historiker Geijer milde urteilte, ‚gerade nicht die besten Quellen benützt'.[1] Grauerts Werk ist ein Dokument des erstaunlichsten deutschen Gelehrtenfleißes; keine noch so unbedeutende Episode, keine Einzelheit, die nicht bis auf den Grund verfolgt wurde. Und es ist bemerkenswert genug, daß nicht die äußere Politik, Kriege und diplomatische Verhandlungen, die Beziehungen zu den fremden Mächten den Verfasser allein oder überwiegend anzogen. Man darf daran erinnern, daß der von der Romantik ausgehenden historischen und rechtsgeschichtlichen Richtung die Wirtschaftsgeschichte überhaupt nicht fremd geblieben ist.[2] Die inneren Staatsverhältnisse in Schweden, Verfassung, Wirtschaft, geistiges und künstlerisches Leben, die gelehrte und gesellschaftliche Wirksamkeit der Königin in Rom, ihre Beziehungen zum Papste und zu den Jesuiten, ihre Umgebung, ihre intime Lebensführung, all das tritt kräftig in den Vordergrund und es dürften nicht viele Werke dieser Zeit zu nennen sein, die eine Lösung psychologischer Fragen auf Grund so intensiver Quellenforschung ohne jede spekulative Aushilfe zu finden suchten. Dazu eine zweifellose Unbefangenheit des Blickes, der durch kein religiöses Moment getrübt wurde. Als der erste Band erschienen war, traten ja die schweren religionspoliti-

[1] Geschichte Schwedens, 3. Bd. (1836 in der Gesch. d. europ. Staaten), S. 428, A. 4.

[2] G. v. Below a. a. O., S. 571 f.

schen Wirren ein, die Kämpfe um Köln und Posen, die mächtig die Leidenschaften erregten; konnte da ein Buch, das Christinas Religionswechsel im wesentlichen doch auf ihre innere Überzeugung zurückführt, das überhaupt ihr Lebensbild von einem Wuste der Entstellungen zu reinigen und objektiv ihr Wesen zu begreifen suchte, auf vorurteilslose Annahme rechnen? Mit gutem Rechte hat der Verfasser betont, daß seine Zeitverhältnisse keinen Einfluß auf sein Urteil hatten und daß ihn nur das Streben nach historischer Wahrheit leitete.[1] Die parteilose, rein geschichtliche Betrachtungsweise trug ihm freilich vonseiten der ‚Historisch-politischen Blätter' bei allem Lobe die Bemerkung ein, sein Werk enthalte wohl das reichhaltigste Material zu einer gerechten Beurteilung Christines, es sei aber mit ‚einer fast kalten, farblosen Ruhe geschrieben';[2] weit richtiger schrieb die Hallesche Literaturzeitung, ‚Herr Grauert, der der katholischen Konfession angehört, bewährt sich in der Freiheit von ultramontanen Einflüssen als Niebuhrs echter Schüler und Freund'.[3]

Grauerts ‚Christina' hat mit glücklicher Kritik in dem unglaublich wirren Stande der bekannten Quellen und der älteren Literatur, wie er namentlich durch das konfuse Werk von Arckenholtz vertreten war, Ordnung geschaffen, auf der

[1] Vorrede zum 1. Bd., S. XV und 2. Bd., S. III; vgl. auch schon die Äußerung in Gustavus Adolfus comp. cum Epaminonda, S. 4, A. 4.

[2] 12. Bd. (1843), S. 151 A. Daran schließt sich ein Angriff auf die ‚skandalliebende Anekdotenschreiberei des Berliner Historiographen und akademischen Lobredners H. v. Raumer'. ‚Wann wird man in Berlin einmal einsehen, daß die Zeiten historischer Frivolität nach voltaireschem Geschmack vorüber sind?' Beziehungen Grauerts zu Görres oder Böhmer konnte ich nicht finden, auch nicht in der neuesten Ausgabe ausgewählter Werke und Schriften von Görres, ed. Seeberg 1911; Böhmer hatte sich anscheinend erst nach Grauerts Tode mit der Frage der Wiederbesetzung seiner Wiener Lehrkanzel zu befassen (Jung a. a. O., S. 148).

[3] ‚Hallesche Allgem. Literatur-Zeitung' Oktober 1842, Nr. 185 (3. Bd., S. 261). Auch Havemann in den Göttinger Gel. Anzeigen 15. September 1842 (3. Bd., S. 1477) erkennt in seiner frostigen Anzeige das geschilderte Streben Grauerts an, meint aber, es sei schwer, daß ein von der Wahrheit seiner Religion durchdrungener Katholik dem unbefangenen Protestanten ein völlig genügendes Bild von Christine biete und umgekehrt. Das wiederholt wörtlich die ‚Literarische Zeitung', herausgegeben von K. H. Brandes, 9. Jahrg. (Berlin 1842), Nr. 41, S. 944.

festen Basis eines breiten, gesicherten und gewerteten Tatsachenmaterials gewissenhaft und gründlich in den wesentlichsten Zügen ein klares Bild der Königin und ihres vielumstrittenen Lebens zu zeichnen sich bemüht. Die vielen Pamphlete, die ganze große Skandalliteratur hat eigentlich erst Grauert aus dem Wege geräumt und mit begründeten Zweifeln und Verneinungen ist er allenthalben den angeblichen Memoiren Chanuts entgegengetreten; er hat schon auf die Verfälschung durch Picques hingedeutet, die viel später erst eingehend nachgewiesen wurde.[1]

Und doch waltete auch über diesem Werke ein eigener Unstern. Das Genie, die schöpferische Intuition und die Kunst eines Großen drängten den Gelehrten zurück, der nur Scharfsinn, unermüdlichen Eifer und schlichte Darstellungskraft sein eigen nennen konnte. Leopold von Rankes ‚Digression über die Königin Christine von Schweden' im dritten Bande seiner ‚Römischen Päpste' hat etwa gleichzeitig mit der ersten Hälfte von Grauerts Werk in unvergänglichen Linien Christines Persönlichkeit in ihrer Gänze wieder erstehen lassen, eine Charakteristik voll Leben, voll Blut und Farbe geschaffen, an die kein noch so gelehrtes Werk heranreichen konnte. Die Schatten der Meisterleistung fielen auf das Buch des bescheidenen Professors von Münster, der neidlos die Leistung des Andern anerkannte.[2]

An diesem Kontraste erkennt man die Schwächen von Grauerts ‚Christina'. Das Werk erscheint weitläufiger und umständlicher als nötig, wenn man Rankes knappe Skizze

---

[1] Durch M. Weibulls Abhandlung Om ‚Mémoires de Chanut' in der Historisk Tidskrift 1887 und 1888; vgl. Christine de Suède et le cardinal Azzolino. Lettres inédites (1666—1668) . . . par le baron de Bildt. Paris 1899. S. 19 f., A. 1. — Weibull, Jahrg. 1887, S. 53 f. erkennt es als Verdienst Grauerts an, daß er ‚in wirklich wissenschaftlicher kritischer Weise das von Arckenholtz angehäufte Material behandelt, dessen Wanderung durch die ältere Literatur mitgemacht und diese verbessert hat'. ‚Sein Resultat ist eine Warnung davor, dem Memoirenwerke (Chanuts), wie es bis jetzt geschehen ist, eine unbedingte Autorität zuzuerkennen und jede von seinen Angaben als historisch zuverlässig anzusehen . . .' Mit Recht ist aber auch hervorgehoben, daß ihn die Benutzung ausschließlich gedruckten Materials nicht tief genug dringen ließ.

[2] Namentlich Vorrede zum 2. Bd., S. V, S. 19 A. und öfters.

daneben hält. Eine unendliche Menge von Details, alle gut erfaßt und mit größter Sorgfalt mosaikartig zum Bilde zusammengestellt; aber der Stoff ist, wie eine sonst wohlwollende Kritik sich ausdrückte, partikularisiert,[1] die Quellen sind in zu großer Ausdehnung in den Text verwoben, wo beispielsweise von Briefen wenige markante Stellen zur Charakteristik besser gedient hätten, es fehlte trotz der Menge des Gebotenen das Wiedererwachen der toten Gestalten. Und im Eifer des Verteidigens gegen die Verunglimpfung von vielen Generationen, im Schutze seiner Heldin hatte Grauert, so sehr er sich mühte, die rechte Mitte zu finden, des Guten doch zu viel getan: er war dem Irrwege nicht ganz entgangen, den Biographen so leicht betreten. Und noch ein Drittes: Grauert beschränkte sich auf die gedruckten Quellen, denen er die ganze Schärfe der Kritik zuwandte, und auf die Bewertung der Literatur; in Archiven suchte er keine neuen Aufschlüsse, wie Ranke es für seine ‚Christine‘ mit solchem Erfolge getan. Dieser Verzicht auf neue, niemals benützte Quellen hat auch das Seine dazu beigetragen, daß die jüngere Forschung über ihn und sein Werk hinweggeschritten ist. Namentlich die neuen großen Brieffunde und Veröffentlichungen Bildts[2] haben die Quellengrundlage von Grauerts ‚Christina‘ zum Teile entwertet, sowie sie selbst Rankes Bild der Königin in manchen Zügen geändert haben.[3] Und doch, wenn Grauert sein Ge-

[1] In E. G. Gersdorffs Repertorium der gesamten deutschen Literatur, 12. Bd. (Leipzig 1837), S. 59 ff. — Außerdem sind mir zugänglich die Kritiken in der Literarischen Zeitung, herausgegeben von K. Büchner 4. Jahrg. (Berlin 1837), Nr. 34, S. 625 ff. und in den Göttinger gel. Anzeigen a. a. O., sowie der ‚Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung‘ a. a. O., Nr. 184 und 185, endlich Wessenbergs Referat in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur, 36. Jahrg. (1843), S. 494 ff. — Freiherr J. H. v. Wessenberg ist der bekannte Führer des Deutschkatholizismus und josefinische Priester, Verfasser des Werkes ‚Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh.‘.

[2] Christine de Suède et le cardinal Azzolino. Lettres inédites (1666—1668). Avec une introduction et des notes par le baron de Bildt (Paris 1899) und Christine de Suède et le conclave de Clément X (1669—1670) par le baron de Bildt (Paris 1906). Vgl. zu ersterem Werke auch E. Daniels in den Preuß. Jahrbüchern, 96. und 97. Bd.

[3] Auch durch die Auffindung des Originals der Selbstbiographie der Königin und durch Beobachtung pathologischer Züge.

samturteil über Christine in die Worte zusammenfaßt: ,Ihr Charakter war ein seltsames Gemisch von männlichen und weiblichen Eigenschaften', und ,die Königin Christina ist ein großartiger Torso',[1] so dürfte er ein bleibenderes Urteil gefällt haben als der jüngste Richter ihrer problematischen Natur, der seine Biographie der Königin mit den Worten schließt: After all, the explanation lies in Pope Innocent's words, ,È donna'.[2]

Unter jenem Verzichte auf eingehende archivalische Forschung leidet trotz aller Vorzüge einigermaßen auch Grauerts letzte größere Studie:[3] ,Über die Thronentsagung des Königs Johann Kasimir von Polen und die Wahl seines Nachfolgers'.[4] Sie verwertete ein bisher unbekanntes Tagebuch, das Esaias Pufendorf als schwedischer Resident in Paris vom 1. September 1668 bis 16. Dezember 1669 führte,[5] und nahm in eingehendster Weise zu den publizierten Quellen und zur bisherigen Geschichtschreibung kritische Stellung. Wie Grauert schon in seiner ,Christina' der Historiker Samuel Pufendorf und seine Commentarii de rebus Suecicis beschäftigt hatten, so suchte er jetzt zu erweisen, daß dieser Pufendorf für seine Commentarii de rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni seines Bruders Tagebuch benützt habe, und meinte, eine der wesentlichsten Quellen des bedeutenden Werkes hiemit festgestellt zu haben. Auf Grund seiner eindringenden Kenntnis der Berliner Archive konnte Droysen später diese Annahme der ,sehr anziehenden Abhandlung' widerlegen.[6] Die Ausgabe und Erläuterung des Tagebuches, die Grauert beabsichtigte, hat sein vorzeitiger Tod verhindert.

Die Kenntnis des persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklungsganges Grauerts ermöglicht uns nun, ein Ge-

---

[1] Christina 1, 590; 2, 429.

[2] J. A. Taylor, Christina of Sweden. London 1909.

[3] In der Zwischenzeit erschien noch: ,Zur Geschichte der Souveränität: Hubert Languet' im Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins 5 (1849), 194 ff.

[4] Sitzungsberichte der Wiener Akad., phil.-hist. Kl., 6. Bd. (1851), S. 343 ff.

[5] Theodor v. Karajan hatte es Grauert zur Verfügung gestellt.

[6] J. G. Droysen, Abhandlungen zur neueren Geschichte. Leipzig 1876. (8.: Zur Kritik Pufendorfs, S. 326 ff.). Vgl. auch F. v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie, S. 520 und 522.

samturteil über ihn als Forscher und als akademischen Lehrer zu fällen.

Als Forscher auf dem Gebiete der Philologie und alten Geschichte war Grauert nicht nur an der rheinischen Universität Schüler und Jünger Niebuhrs, er blieb es auch sein Leben lang. Wie oft wurde mit Recht betont, daß Niebuhr durch seine philologisch-kritische Richtung die moderne Geschichtswissenschaft ‚begründet' hat. Man weiß ja heute sehr gut, daß neben seinem ursprünglichen Genie die Einwirkung des englischen Staatslebens und der eigenen Verwaltungstätigkeit in der Reformzeit Steins, der homerischen Kritik F. A. Wolfs und der kritisch-zersetzenden Wirksamkeit Beauforts,[1] der agrar- und sozialhistorischen Richtung Justus Mösers endlich hoch einzuschätzen ist. Man kennt auch sehr wohl die hemmenden Momente, die seine Abstammung, sein Bildungsweg, seine ausgeprägte Subjektivität und sein zähes Festhalten an vorgefaßten wissenschaftlichen und Lebensanschauungen der Höchstentwicklung seines Geistes und seines Lebenswerkes entgegenstellten.[2] Aber voll berechtigten Selbstbewußtseins konnte Niebuhr doch von sich sagen, er bringe anstatt ästhetischen oder philosophierenden Geträtsches echte Geschichte.[3] Tätige Skepsis und positive Kritik nennt K. J. Neumann sein unvergängliches Verdienst,[4] in der Heraushebung der Geschichte des Altertums aus idealisierender Isolierung, in der Erklärung der antiken Entwicklung aus den überall im staatlichen Leben wirksamen Kräften, in der Verwertung der historischen Analogie mit gleichzeitiger Erkenntnis der besonderen Eigenarten volkstümlicher Bildungen und der aus dieser Erkenntnis entspringenden Kritik der Überlieferung erblickt Kaerst vornehmlich des Meisters Größe.[5] Seine ‚Schule' ist unermeßlich groß und doch auch

[1] Vgl. u. a. Sandys, History of classical scholarship 3, 78 f.

[2] Siehe namentlich F. Eyssenhardts scharfsinniges Buch Barthold Georg Niebuhr. Ein biographischer Versuch. Gotha 1886.

[3] Schreiben an Dora Hensler 8. Juli 1825, Lebensnachrichten 3, 150.

[4] Entwicklung und Aufgaben der alten Geschichte, S. 9.

[5] J. Kaerst, Die Geschichte des Altertums im Zusammenhange der allgemeinen Entwicklung der modernen historischen Forschung. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 9 (1902), S. 38 ff. Vgl. auch E. Fueter, Geschichte

klein. Gewiß, die Schar derer ist kaum zu zählen, die unter die Wirkung seiner römischen Geschichte traten; groß ist auch die Zahl derer, die seiner mündlichen Lehre lauschten und sie begierig in sich aufnahmen. Niebuhrs Forschungen zur alten Geschichte bildeten für Reihen von Historikern, das corpus scriptorum historiae Byzantinae für viele Philologen im engeren Sinne eine Quelle unendlicher Anregung. Zählt man aber die zusammen, die Niebuhr selbst seine Jünger nannte, die am unmittelbarsten von seinem Geiste befruchtet und dauernd von ihm geleitet wurden, so findet man überraschenderweise kaum mehr als zwei: Classen und Grauert, vielleicht noch Böhnecke. Und von diesen hat Grauert bei weitem die breiteste und tiefste gelehrte Tätigkeit entfaltet, so daß er als der markanteste Vertreter der Niebuhrschule im engsten und persönlichen Sinne des Begriffes gelten muß. An den Schülern zeigen sich so oft die Vorzüge und Schattenseiten der wissenschaftlichen Grundanschauungen und der Methode des Meisters, befreit von dem Medium seiner bedeutenderen Persönlichkeit, projiziert auf den einfacheren Geist, darum aber auch deutlicher und greifbarer. So auch an Grauert. Die strenge quellenkritische Methode, der Mut des Zweifels, der liebevolle historische Sinn und das Einleben in die Vergangenheit ist auch ihm eigen gewesen. Die so seltene Universalität des Geistes, die den Meister trotz der unverkennbaren Schwächen seiner ‚geistigen Zusammensetzung', wie Eyssenhardt sagt, auszeichnete, die fruchtbringende Verbindung mit der Juris-

der neueren Historiographie, S. 467 ff. Wenn aber Fueter meint, Niebuhr als Schriftsteller alles künstlerische Talent, die Fähigkeit zu komponieren und gefällig zu schreiben absprechen zu dürfen, wenn er seinen Stil ausgeklügelt und unbehilflich nennt usw., so wird man sich besser H. v. Treitschke anschließen (Preuß. Jahrbücher 38, 172 f.): ‚Die römische Geschichte zählt zu den Werken, welche niemals überwunden werden, auch wenn sie in jedem einzelnen Satze widerlegt sind; sie bleibt unvergänglich durch die geniale Selbständigkeit ihrer Forschung, die überall bis zu den letzten Quellen der Überlieferung vordringt, wie durch die Macht der historischen Phantasie, die das Ferne und Fremde aus dem Nahen und Vertrauten zu erklären weiß, und nicht minder durch die Ursprünglichkeit des Stiles, der in jeder Wendung die tiefe Bewegung einer großen Seele widerspiegelt.' Vgl. auch Treitschke, Deutsche Geschichte 2³, S. 64 f.

prudenz und Staatswissenschaft und mit dem flutenden Leben der Mitwelt hatten nur die wenigsten der Fach- und Zeitgenossen. Grauert entwickelte sich unter Niebuhrs Führung zum schätzenswerten Mitstrebenden jener großen Zeit, der die Gestirne Wolf, Niebuhr, Böckh, Müller, Bopp, Eichhorn und Savigny leuchteten. Er vereint als Philologe die grammatisch-logische und literarhistorische Richtung Hermanns mit der vorwaltenden historisch-antiquarischen Forschung der Altertumswissenschaft, wie sie in Winckelmanns Geiste Voß und F. A. Wolf weitergebildet und Böckh so sehr ausgeweitet hatte; dem epigraphischen Werke Böckhs stand Grauert nur aufnehmend, nicht mitschöpfend gegenüber. Über allen aber thronte ihm Niebuhr, von dem er die energische Verknüpfung der kritisch-exegetischen Philologie mit der alten Geschichte übernommen hat, dessen Anregungen in ihm immer fruchtbar blieben. Er wurde niemals zum unfreien, sklavischen Diener der Gedanken des Meisters; so hat er sich der formalen Seite der römischen Poesie mit ungleich größerem Verständnisse zugewandt als dieser. Aber die induktive Methode Niebuhrs blieb auch die seine und im Banne der Niebuhrschen Anschauung blieb auch seine Auffassung vom Verhältnisse der Philologie und der Geschichte.

Wir besitzen ein Dokument, das volle Aufklärung über die Richtung seines Denkens und zugleich über seine Stellung als Lehrer gibt: Grauerts ‚Plan eines historischen Seminars', wie er ihn 1850 in einer Denkschrift dem Minister Leo Thun dargelegt hat.[1] Er verdiente Interesse auch für die Geschichte des höheren Unterrichts. Es wird — ich zitiere wörtlich — von allen unbefangenen Sachverständigen anerkannt, daß zwischen Philologie und Geschichte ihrem innersten Wesen nach eine sehr enge Verbindung besteht. Denn die Philologie als Wissenschaft vom klassischen Altertum hat zwei Seiten, eine auf die Sprache und Literatur als solche bezügliche, die andere auf das gesamte innere und äußere geschichtliche Leben der beiden klassischen Völker; da ihre Schriftsteller dieses Leben ausdrücken und enthalten, so ist ein wirkliches Verständnis derselben, d. h. ein

[1] Abgedruckt in der Zeitschrift für die österr. Gymnasien 1 (1850), S. 321 ff.

solches, welches nicht bloße Formen und Wörter und die einzelnen Gedanken erklärt, sondern auch in den Geist und das Innere der Werke eindringt, nicht möglich ohne genauere Kenntnis des gesamten Lebens der Völker. Wie könnte man den Homer erklären, ohne das ganze hellenische Leben in der homerischen und heroischen Zeit im innern Geiste und Zusammenhange erfaßt zu haben? ... Nicht einmal die Sprache läßt sich in Bau und Entwicklung und in den bedeutendsten Erscheinungen richtig auffassen und begreifen ohne Kenntnis von der Geschichte der Sprache, welche wieder nicht möglich ist ohne Verständnis der gesamten Geschichte des Volkes. Die Gebiete der Philologie und Geschichte berühren sich überall, sie sind vielfach gemeinschaftlich, ihre Grenzen werden oft unmerklich.... So erscheint durchaus zwischen ihnen die engste Verbindung und Verschlungenheit... Ein ausschließlich grammatisches Studium ohne Verbindung mit dem historischen führt ... zur Einseitigkeit und Verschrobenheit.... Andererseits führt ein bloßes Studium der Geschichte ohne Verbindung mit dem philologischen auf Abwege, zur Ungründlichkeit, Oberflächlichkeit und Willkürlichkeit. Beweise davon sind die Werke mancher, auch sehr namhafter neuerer Geschichtsschreiber, die sich fast nur auf neuere Völker beschränken und um das Altertum wenig kümmern, am wenigsten um die genaue Erforschung desselben: die leichtsinnige, willkürliche, despotische Weise, wie sie mit den historischen Quellen umgehen und sie gebrauchen, um ihre Hypothesen und Vorurteile zu stützen, so daß dieselben ganz häufig nicht allein dasjenige nicht beweisen, wofür sie zitiert werden, sondern das gerade Gegenteil (wie z. B. F. von Raumer, Luden und vielen anderen vielfach kann nachgewiesen werden, zu geschweigen eines Rotteck und derartiger Geschichtschreiber). Diese Ungründlichkeit, Willkür, Unkenntnis ist größtenteils eine Folge des Mangels tüchtiger philologischer Bildung.... Die Philologie gibt die notwendige Anleitung zu gründlicher Interpretation der Quellen, der eigentlichen Grundlage alles geschichtlichen Studiums, und die Lektüre der antiken Historiker wirkt auf den historischen Sinn höchst veredelnd und kräftigend.

In dem ganzen Plane spricht sich eine ideale Auffassung vom Amte des Lehrers der Geschichte aus. Der Grundan-

schauung entsprechen die praktischen Forderungen an Vorlesung und Seminar. In den Kollegien muß dem inneren Staatsleben, den Rechts- und Wirtschaftszuständen, der religiös-sittlichen und geistig-künstlerischen Kultur ein breiter Raum gewährt werden. Die Seminare aber, die nach Grauerts gewiß richtiger Auffassung nicht Forscher und Gelehrte, sondern tüchtige Lehrer für Mittelschulen heranbilden sollen,[1] erhalten nur eine eigenartig beschränkte Wirksamkeit zugewiesen. Für die Gymnasien ‚steht das klassische Altertum für den gesamten historischen Unterricht im Vordergrund', es ist für die Mittelschule ‚der überwiegend wichtigere Teil der Geschichte'.[2] Dementsprechend muß der Lehrer der Geschichte am Gymnasium wohl eine große Reihe von Quellen der alten Geschichte genau kennen und an ihrer Hand das Altertum studiert haben, für die mittlere und neuere Zeit genügt die ‚äußerliche Kenntnis' der Quellen, ‚eigene Lektüre und genauere Bekanntschaft' ist gar nicht oder nur in geringem Maße zu fordern, am wenigsten für die neuere Geschichte. Auch in den Vorlesungen wird dementsprechend die ‚Geschichte der neueren Völker' zwar gründlich und in den Hauptmomenten, aber doch eben nur in den bedeutendsten Hauptpunkten und durch Übersichten zu behandeln sein. In einem dreijährigen Kursus werden der politischen Geschichte und Staatsverfassung, der Literatur und Kunst, dem sittlichen und häuslichen Leben der Griechen und Römer je zwei, dem ganzen Mittelalter und der ganzen Neuzeit nur je ein Halbjahr eingeräumt.[3] Selbständige Seminarabhandlungen der Seminarmitglieder mit gegenseitiger Rezension, Disputationen über historische Gegenstände, Repetitionen und Kolloquia sind die drei Mittel, die zur wissenschaftlichen Ausbildung im Se-

[1] Siehe auch Grauerts Unterweisung an Albert Jäger in dessen Erinnerungen a. a. O., S. 9. Wie nachteilig ein Abirren von diesen Grundsätzen wirkt, zeigt Paulsen a. a. O., S. 447 an Ritschl.

[2] So wurde es ja auch in Preußen bei Altenstein-Schulzes Reformen gehalten, so dachte Graf Thun auch späterhin noch.

[3] Siehe auch Grauerts in Wien abgehaltene Vorlesungen oben S. 22, A. 3, ferner die in den Beilagen zum ‚Plan eines historischen Seminars' a. a. O. angeführten Beispiele für Seminararbeiten und Themata für Disputationen.

minar dienen. Im Gegensatze zu der verhältnismäßigen Beschränkung des Quellenstudiums steht das Verlangen nach ausgedehntester Kenntnis der hervorragendsten neueren geschichtlichen Werke, die kein Lehrer des Gymnasiums entbehren darf; es sind alle die Größen der philologischen und geschichtlichen Wissenschaft seiner Zeit, darunter auch Ranke, Leo, Heeren und Raumer.[1] Keine grundsätzliche Geringschätzung, wohl aber eine unzweifelhafte Minderwertung der mittleren und neueren Geschichte tritt in den Vorschlägen zu Tage; sie wird immer bezogen auf die Geschichte des Altertums als das Wichtigste; denn die alte Geschichte erhält volles Licht erst durch die Kenntnis der jüngeren Zeiten, ohne diese ‚bleibt sie etwas Fremdartiges und dem gegenwärtigen Leben Fernestehendes'. Man sieht: Grauert erfaßt wohl die Einheit alles geschichtlichen Lebens, sein strenger Klassizismus aber führt ihn zu einer weitgehenden Einseitigkeit in den Forderungen, die er für die historische Ausbildung erhebt.

Alle die Gründer an dem stolzen Baue der Altertumswissenschaft dachten hinsichtlich des Verhältnisses von Philologie und Geschichte ähnlich, sie alle haben der Philologie den umfassendsten Wirkungskreis zugeschrieben.[2] Man denke nur an Wolf oder an Böckh, der der Philologie als Aufgabe die geschichtlich wissenschaftliche Erkenntnis der gesamten Tätigkeit, des ganzen Lebens und Wirkens des Volkes zuspricht, an Otfried Müller, der ihr Ziel in der Geschichte des Menschengeschlechtes und in der ganzen vollen Auffassung des antiken Geisteslebens sieht.[3] Und Niebuhr selbst hat sich

---

[1] Für die Griechen Mitford, Gillies, Thirlwall, K. O. Müller, Böckh, Manso, Wachsmuth, Welcker, K. F. Hermann u. a.; für die Römer Niebuhr, Göttling, Montesquieu, Gibbon, Walter, W. A. Becker u. a.; für mittlere und neuere Zeiten im allgemeinen: Rühs, Leo, Rehm, Heeren, Raumer, Ranke. Für einzelne Gebiete z. B. K. A. Menzels und Pfisters deutsche Geschichte, Raumers Hohenstaufen, Stenzel, Mailath, die Heeren-Ukertsche Sammlung.

[2] Vgl. auch E. Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode und der Geschichtsphilosophie, 5.—6. Aufl., S. 87 ff.

[3] Zitate nach dem Aufsatze: Die klassische Philologie in ihrer Stellung zur Gegenwart. Deutsche Vierteljahrsschrift 3 (Stuttgart 1843), S. 60 ff. — K. F. Hermann in einem Briefe an Droysen schreibt 1843 (vgl. G.

ja so oft in ähnlichem Sinne geäußert: die glänzendsten Emendationen und die Erklärung der schwierigsten Stellen sind bloße Kunstfertigkeit, wenn wir nicht die Weisheit und Seelenkraft der großen Alten erwerben, was sie fühlen und denken;[1] die alte Geschichte soll als ‚Bestandteil der Philologie, als philologische Disziplin, als Mittel der Interpretation und der philologischen Kenntnisse' betrachtet werden;[2] die Philologie muß tätig in das Leben der Gegenwart eingreifen, die Kenntnis des antiken Lebens vermehrt werden, da aus ihm das moderne Leben hervorgegangen ist und durch tausend Fäden mit ihm zusammenhängt.[3] Es ist dem Sinne nach auch Niebuhrs Wort, die Altertumswissenschaft sei immer das Salz der Erde gewesen,[4] das aus Grauerts Anschauung vom Verhältnisse der Philologie und Geschichte spricht. Es ist die vorwaltend philologisch-kritische Richtung, die in der Geschichte des Altertums an der Vorherrschaft blieb, bis Mommsens Realismus, seine juristische und antiquarisch-historische Forschung zu ihr hinzutrat, der alten Geschichte neues Leben gab und sie von der Philologie selbständig machte; seitdem ist die klassische Philologie Hilfswissenschaft der alten Ge-

---

Droysen a. a. O., S. 217), weit höher als der Historiker stehe der Philologe, bei dem sich mit der historischen und grammatikalischen die ästhetische Betrachtung vereinige; er verhalte sich zu jenem wie der Bildhauer zum Anatomen. Charakteristisch ist auch ein Brief Göttlings an Heinrich Leo vom 5. Februar 1817 (Leo, Aus meiner Jugendzeit. Gotha 1880. S. 108): ‚Philologie muß historisch betrieben werden; ich sehe in ihr nichts, als was Schelling einmal die historische Konstruktion des Alterthums nannte. Sie will uns das Altertum durch Sprache und Geschichtsforschung nahe vor Augen bringen, auf daß wir Grund und Boden haben. Nun ist aber für geschichtliche Forschung im Alterthum gründliche Sprachkenntnis eine unerläßliche Bedingung und so mag denn die Philologie sich beiläufig als wie im Abc auch durch Conjecturen und Verbesserungen äußern. Dabei bleiben aber die meisten stehen, statt es bloß als Mittel zum Zweck zu betrachten. . . .' Auf Leo wirkte dieser Brief ‚wie eine Art Evangelium' (S. 112).

[1] Zitiert in der genannten Abhandlung der Deutschen Vierteljahrsschrift, S. 73, A. 1.

[2] Vorträge über alte Geschichte 1, S. 5.

[3] So Jacob, B. G. Niebuhrs Brief an einen jungen Philologen, S. 22.

[4] Vgl. Varrentrapp, Johannes Schulze, S. 248.

schichte, die alte Geschichte Hilfswissenschaft der klassischen Philologie.

Das Eigenartige an Grauert liegt also nicht auf jenem Felde, auch nicht in der Minderschätzung des allgemeinen Bildungswertes der Geschichte jüngerer Epochen; es liegt nicht einmal so sehr in den Folgerungen, die er für die Praxis des Unterrichts daraus zieht, sondern vor allem auf rein wissenschaftlichem Gebiete in der restlosen Übertragung jener Prinzipien althistorischer Forschung auf die neuere Geschichte.[1] Das berechtigt uns, ihm eine Sonderstellung in der Historiographie einzuräumen. Sie läßt sich zunächst am besten aus seinem herben Urteile über Luden und Raumer feststellen, von denen der eine noch ganz in der Aufklärung wurzelte, der andere trotz Voltairescher Ideen der Romantik nahe stand. Nicht ohne pikanten Reiz ist es da, Raumers eigene Worte über Luden zu wiederholen: ,Seine ganze Methode der Auffassung und Darstellung ist von der meinigen so wesentlich verschieden.... Überall tritt bei ihm die abstrakte Reflexion in den Vordergrund, überall zweifelt, belehrt, tadelt, hofmeistert er. Was der oder jener hätte denken und fühlen, tun oder lassen sollen, was er hätte denken oder sein können usw., ist umständlich erörtert. Er pädagogisiert überall an den geschichtlichen Personen, ja an den größten Helden, macht Censuren wie ein Schulrektor oder Rezensionen wie ein Professor vom Katheder herabschauend. Bei Schlosser findet sich zuweilen etwas Ähnliches, aber doch Verschiedenes: in ihm tritt ein politisch-moralischer Zorn hervor, eine gewisse Energie in der Beistimmung oder im Widerspruch und ist man auch nicht immer seiner Meinung, so

[1] J. Kaerst, Theodor Mommsen, Histor. Vierteljahrsschrift 7 (1904), S. 341, weist auf die Emanzipation der Geschichte von der Philologie und klassischen Altertumswissenschaft hin. ,Geschichte und Philologie stehen in enger Beziehung zueinander; sie sind aufeinander angewiesen; ihre Wege werden häufig zusammengehen. . . . Das darf uns aber nicht dazu führen, beide für identisch anzusehen. Auf das Gebiet der modernen Geschichte übertragen, würde eine Auffassung, die das, was für die historische Forschung das notwendigste Mittel ist, zum eigentlichen Zweck machen wollte, sich ohne weiteres von selbst widerlegen.' Diesem Irrtume ist Grauert nicht ganz verfallen, er war aber nicht weit von ihm entfernt.

bleibt er doch eine eigentümliche, tüchtige Natur.... Warum treibe ich Geschichte? Weil ich mich an den Helden erheben, durch sie begeistern, an Gefühl und Gedanken reicher, vielseitiger, tiefsinniger werden und dann, wenn ich sie erst recht erkannt, mit höchster Theilnahme des Geistes und Herzens darstellen will.'[1] Von der Aufklärung Ludens schied Grauert die Methode und die historische Ideenlehre,[2] die ihn mit Historikern und Vertretern der Altertumswissenschaft ebenso verband wie mit Jakob Grimm; den ,wahrhaft großen Staatsmännern Stein und Niebuhr' stellt er Grimm zur Seite als den Terentius Varro unserer Nation, der sich die unverwelklichsten Lorbeeren errungen hat und noch täglich neue sich in den vollen Kranz flicht.[3] Von der Romantik der Art Raumers aber trennte ihn nicht allein dessen Abneigung gegen Niebuhr, sondern mehr noch der Mangel an Gewissenhaftigkeit und gründlicher Quellenkritik in seinen flüssigen, ansprechenden, aber nur leicht hingeworfenen Werken; der Zögling einer strengen, nüchternen Methode konnte sich mit ihnen nicht befreunden.[4] Aus Grauerts ,Christina' wird allenthalben deutlich, daß weder das Pädagogisieren Ludens oder Schlossers, noch die Erhebung und Begeisterung Raumers sein Verhältnis zu den geschichtlichen Persönlichkeiten der neueren Zeit bestimmte, sondern nur der schlichte Sinn für Gerechtigkeit, wenn auch in der Form von ,Lob' und ,Tadel', wie er Niebuhrs Werken eigen war; jenes ,schöne Gefühl für das

[1] Literarischer Nachlaß Friedrich von Raumers, 2. Bd. (Berlin 1869), S. 178.

[2] F. Herrmann, Die Geschichtsauffassung Heinrich Ludens im Lichte der gleichzeitigen geschichtsphilosophischen Strömungen (Geschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von K. Lamprecht, 2. Bd. 1905) hat den Versuch gemacht, Luden als Historiker der Romantik zu erweisen; er meint, Luden habe mit der Geschichtsauffassung der Aufklärung vollständig gebrochen. So ziemlich das Gegenteil ist richtig, wenn Luden natürlich auch nicht gänzlich unberührt von der Romantik geblieben ist. S. 104 f. Ludens absprechendes Urteil über Niebuhrs Quellenkritik und sein ,Parallelisieren in der Geschichte'.

[3] Rede bei der Feier ... Friedrich Wilhelms IV. 15. Oktober 1848, Akademie-Programm Münster.

[4] So wenig wie Droysen oder Dahlmann. — Vgl. Grauert, Christina 1, 564 A.: ,daß dieser berühmte Historiker ein besonderes Vergnügen darin findet, scandalosa der edlen und ernsten Klio in den Mund zu legen'.

Große und Edle in der Geschichte, für Recht und Unrecht', jene Niebuhrsche ,Regel beim Geschichtsstudium, man müsse bei jeder Begebenheit fragen, was man selbst als rechtlicher Mensch würde getan haben', wie sie Twesten an dem Meister rühmt.[1]

Fast alle die Führer der deutschen Geschichtswissenschaft, Georg Waitz, Sybel und Ranke, um nur einige zu nennen, haben sich mit Stolz als Schüler Niebuhrs und seiner Methode, als angeregt von seinem Geiste und Werke erklärt.[2] Aber sie haben die Methode umgedeutet, neuen Quellen angepaßt und ergänzt, wo es nötig war: die Monumenta Germaniae und Waitz für die Rezension und Edition der Scriptores mit ihrer ,entarteten' Latinität und für die Urkunden des Mittelalters, Ranke, der von der ,Kritik neuerer Geschichtschreiber' ausging, für die Memoiren, Tagebücher, Briefe und Gesandtschaftsberichte der neueren Zeit. Gewiß, auch Grauert dehnte als Geschichtsforscher auf neuzeitlichem Gebiete den Kreis der Quellen bedeutend aus, auch er verwertete die Staatsurkunden, Briefe und Memoiren als Mittel zur Kontrolle der geschichtlichen Darstellungen und zu neuem Aufbaue; er erkannte grundsätzlich, daß die Gesandtschaftsberichte ,mit großer Vorsicht benutzt werden und stets andere Berichte damit konfrontiert werden müssen'.[3] Aber er blieb noch zwanzig Jahre nach Rankes ,Geschichten der romanischen und germanischen Völker' auf dem Standpunkte, den dieser

[1] Heinrici, Twesten, S. 187.

[2] Vgl. schon die Zitate bei Classen, Niebuhr, S. 138, namentlich aus Sybels bekannter Rede ,Drei Bonner Historiker' (Vorträge und Aufsätze, S. 25 ff.), ferner Neumann a. a. O., S. 44 und besonders Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, Sämtl. Werke, 53.—54. Bd., S. 31, 47, 89. Den besten Ausdruck fand Ranke aber doch, wenn er in einem Briefe an Heinrich Ritter vom 3. Februar 1831 (S. 245) Niebuhr als ,unseren großen Verbündeten' bezeichnete. Die innerliche Verschiedenheit seiner Richtung von der Niebuhrs und Böckhs übertreibt A. Harnack, Gesch. d. preuß. Akad. d. Wissenschaften, 1./2. Bd., S. 887. Zu Rankes berühmtem Worte, er wolle ,bloß sagen, wie es eigentlich gewesen', möchte ich auf Niebuhrs Grundsatz verweisen: ,Man muß die Geschichte so erkennen, wie sie geschehen ist' (J. C. Bluntschli, Denkwürdiges aus meinem Leben, herausgegeben von R. Seyerlen, 1. Bd., Nördlingen 1884, S. 80.)

[3] Christina 1, 436.

1824 eingenommen und mittlerweile längst zum Vorteile seiner Wissenschaft aufgegeben hatte: die verhältnismäßige Übersehbarkeit des althistorischen Quellenmaterials verleitete ihn zu dem Fehlschlusse, es lasse sich auch neuere Geschichte in großem Maße streng kritisch auf Grund der publizierten Quellen abschließend behandeln; und die überwältigende Ehrfurcht vor dem klassischen Altertum und der an ihm erprobten philologischen Methode führte ihn dazu, in allzu strenger Treue die Niebuhrsche Quellenkritik auf die neuere Geschichte zu übertragen. Ihm blieb die Grundlage für das Einleben in die Vergangenheit, für die Erfassung des ethischen Momentes in der geschichtlichen Welt, für die psychologische Erkenntnis der Persönlichkeiten in erster Linie doch immer die philologische Kritik der erzählenden Geschichtsquellen. Hierin lag die eine Grenze seines gelehrten Wirkens, an ihr schon mußte er notwendig für die neuere Geschichte bis zu einem gewissen Grade versagen, wenngleich ihm auf der anderen Seite jene weite Auffassung von den Aufgaben der Philologie und ihrem Verhältnis zur Geschichte auch als neuzeitlichem Historiker zugute kam.

Noch weniger ist es ein Zufall, daß Grauert ähnlich wie Droysen, der Schüler Böckhs, seine Arbeitskraft niemals der mittelalterlichen Geschichte zugewandt hat: an ihren Quellen konnte die an der Literatur des Altertums gebildete altphilologische Methode, die ihm doch als die schlechthin richtige galt, ohne Neuformung schon gar nicht verwertet werden und dem Bewunderer der Alten vermochten Jahrhunderte einer weitgehenden Entfremdung von antiker Kultur nur wenig Interesse zu erregen. Wir begreifen nun, daß Ficker als Student in Münster die Bemerkungen in sein Tagebuch eintrug: ‚Im Mittelalter scheint er nicht stark zu sein, von Urkunden mag er nicht viel wissen, überall merkt man ihm den Philologen an.... Ich machte mein Examen gerne hier, aber ich hätte nicht viel Lust, mich vorzugsweise mit Philologie und alter Geschichte quälen zu lassen‘;[1] und daß Robert Hamerling, nachmals doch der Dichter des ‚Ahasver in Rom‘ und der ‚Aspasia‘ von der gestrengen Frage nicht eben erbaut

[1] Bei Jung a. a. O., S. 61.

war, ob er den Thukydides in der Ursprache gelesen habe;[1] bekennt er doch selbst später in einem Schreiben an Bonitz, er habe auf dem Gymnasium so gut wie keinen Unterricht im Griechischen genossen und sei als Autodidakt in das Seminar gekommen.[2]

Das Dogma vom Volksgeiste, wie es Herder für die Sprache, Literatur und Kunst vertreten, Niebuhr auf die alte Geschichte angewandt, Savigny auf das Recht übertragen hat,[3] hat auch Grauert beherrscht. Der Entwicklungsgedanke aber, die genetische Geschichtsauffassung, die aus jener romantischen Lehre entsproß und durch die idealistische Philosophie, namentlich durch das teleologische System Hegels so sehr gefördert wurde, hat auf den Jünger Niebuhrs nicht tief genug eingewirkt. Goethe schrieb einst an Niebuhr, seine römische Geschichte hätte eigentlich heißen sollen ‚Kritik der Schriftsteller, welche uns die römische Geschichte überliefer-

---

[1] Stationen meiner Lebenspilgerschaft a. a. O. Über die Seminararbeiten Hamerlings vgl. M. Vancsa, Eine ungedruckte Jugendarbeit Robert Hamerlings, Österr.-ungar. Revue 13 (1892), S. 65 und M. M. Rabenlechner, Eine historische Seminararbeit Hamerlings ‚Mohammeds Leben und Lehre‘, 26. Jahresbericht des Gymn. im 12. Bez. von Wien 1909.

[2] Brief vom 8. November 1866 bei Frankfurter a. a. O., S. 130 f.

[3] Vgl. E. v. Möller, Die Entstehung des Dogmas vom Ursprung des Rechts aus dem Volksgeist. Mitteilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung, 30. Bd. — So will auch Grauert in der erwähnten Rede zum 15. Oktober 1848 aus achtzehn Jahrhunderten deutscher Geschichte ‚die konstitutionelle Monarchie als das ursprüngliche und in der germanischen Natur tief begründete Verfassungsprinzip‘ erklären, er will erweisen, daß ‚germanischer Geist und Leben eine festbegründete starke Gewalt des Fürsten unter wesentlicher Teilnahme der Nation an der Lenkung des Staates‘ trotz aller Wandlungen und Abirrungen stets verlangt haben, und dieser germanische Geist ist ihm ebenso wie ‚der eigentlich deutsche Geist und der rege Sinn für Einheit, Macht und Größe des deutschen Reiches‘ eine Gewähr für den Bestand der Verfassung des Jahres 1848 in Preußen. Man erkennt die Denkart der historischen Schule; vgl. neuestens G. Rexius, Studien zur Staatslehre der historischen Schule. Historische Zeitschrift, 107. Bd., namentlich S. 530 ff. und die Ausführungen über Steins und Dahlmanns Programm. — Ähnliche Gedanken wie in jener Rede finden sich auch in der oben genannten Abhandlung zur Geschichte der Souveränität: Hubert Languet.

ten';[1] darin liegt es klar ausgesprochen, daß Niebuhr das genetische Prinzip wohl für die Erkenntnis der Überlieferung als etwas allmählich Gewordenen angewendet hat, nicht so sehr aber für die Erfassung des Geschehenen selbst. Das gleiche gilt von seinem Schüler. Nicht nur das Material und die Methode sind es also, die Ranke von ihm scheiden; diese war ja im Grunde die gleiche exakte. Auch nicht nur die persönliche Überlegenheit des Genies über den Gelehrten, die jene großartige Synthese universaler Auffassung und philologischer Akribie und die Höhe psychologischer und ästhetischer Kunst bei Ranke erklärt. Es ist auch die Verbindung der Empirie und des Ideals, die es Ranke ermöglichte, bei der weitesten ‚Anerkennung des Eigenrechtes der geschichtlichen Individualitäten doch das geistige Auge immer nach den ewigen Gestirnen gerichtet zu halten'.[2] Auch dieses geistige Band, das Ranke mit Hegels rational-deduktiver Philosophie verknüpfte, und seine ‚Goethesche Objektivität' schieden ihn von dem schlichten Gerechtigkeitssinn und Sittlichkeitsgefühle der Niebuhrschen Romantik.

Hier lag die andere Grenze von Grauerts Entwicklungsmöglichkeit. Der rastlos vordringende Strom der Wissenschaft ist längst über ihn hinweggerollt, als Nachfolger im Geiste eines der großen Meister, seinen Lichtseiten und seinen Unvollkommenheiten, ist er doch des Gedenkens wert; als Beweis, wie weit ein begabter Epigone mit Niebuhrs Art gelangen konnte und wo er versagen mußte, verdiente auch sein Leben und sein Werk diese Erinnerung.

Den historischen Gehalt der Briefe, deren Abdruck sich diesen Ausführungen anschließt, zu kennzeichnen, genügen nunmehr wenige Zeilen. Das erste Schreiben Niebuhrs dient lediglich zur Charakteristik der rein menschlichen Seite an

[1] 23. November 1812 (Lebensnachrichten 3, 362); vgl. G. Buchholz, Ursprung und Wesen der modernen Geschichtsauffassung. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1889, 2. Bd., S. 29.

[2] F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 273.

ihm. Es zeigt neuerdings, welch warmes Herz der Mann doch hatte, von dem der hannoversche Gesandte Ompteda in Rom schrieb: ‚Er lebt einsam wie ein Bär und ist grob gegen alle Welt', dessen leidenschaftliche Erregbarkeit mit so vielen anderen auch Grauert kennen lernen sollte. Es zeigt, wie selbstlos und großmütig er Menschen gegenüber war, die er achtete und liebte. Der Brief gehört ohne Zweifel in den Spätherbst des Jahres 1825. Niebuhr hatte sich, als er in Bonn seine Vorlesungen begann, entschließen müssen, gegen seinen anfänglichen Willen von den Studenten Honorar gleich den Professoren zu nehmen, aber er widmete es von vornherein der Unterstützung würdiger, bedürftiger Studierender.[1] Am 19. November 1825 schreibt er an Dora Hensler: ‚Das Honorar, welches zu nehmen ich mich auf Überredung entschloß, jedoch mit dem Vorbehalte, einen uneigennützigen Gebrauch zu machen, verteile ich 1. zu einer Preisaufgabe, 2. als Beihilfe zu einer kleinen Schrift und 3. zu den Promotionskosten unseres jungen Hausfreundes, falls diese ihm nicht, wie er ein Recht darauf hätte, als Seminaristen ersetzt werden. Geschieht dies, so gebe ich die Summe zu einem anderen gelehrten Zweck.'[2] Grauerts Gesuch wurde abgelehnt: zwischen 19. November und 21. Dezember 1825, dem Tage der Disputation, ist unsere erste Beilage anzusetzen.

In dem Schreiben Niebuhrs vom 14. Dezember 1830 spiegelt sich der erschütternde Eindruck wieder, den auf den großen Gelehrten der Brand seines Hauses in Bonn ausübte, der in der Nacht vom 5. auf den 6. Februar 1830 ausbrach. Ich setze am besten die Worte Dora Henslers, dieser geistig hochstehenden, mit Niebuhr verwandten Frau, der wir die ‚Lebensnachrichten' verdanken, hierher: ‚Der pecuniaire Schade war erträglich; aber manches Unersetzliche, viele liebe Andenken, gingen verloren.... Viele Papiere, unter diesen die meisten Briefe an seine Eltern, verbrannten. Den größten Kummer aber machte ihm das Vermissen eines Teiles seines

[1] Niebuhr an Dora Hensler 20. Oktober 1825, Lebensnachrichten 3, 158.

[2] Ebenda S. 160; vgl. auch Classen a. a. O., S. 126. Zwei sehr warme Gutachten Heinrichs und Niebuhrs vom 22. Juni 1825, in denen sie Grauert dem Ministerium empfehlen, in meinem Besitze. Vgl. oben S. 10, A. 2.

ausgearbeiteten Manuscripts zur zweiten Auflage des zweiten Bandes. Der größte Teil desselben fand sich indeß nach einigen Tagen wieder; das wirklich Verlorene ersetzte er in kurzer Zeit. Zuerst wollte die Arbeit nicht gelingen; später befriedigte er sich mehr. Die Sonderung und das Ausscheiden seiner Papiere nach diesem Brande stimmte ihn traurig. Viele von denjenigen, die er nicht in seinem Zimmer gehabt hatte, waren durchnäßt und angebrannt. Es sey ihm, schreibt er, diese Arbeit wie ein Verkehr mit Leichen.'[1] Glücklicherweise wurde auch der Entwurf des dritten Bandes der römischen Geschichte gerettet. Im Oktober 1830 konnte die neue Auflage des zweiten Bandes, bekanntlich eine vollständige Umarbeitung des ursprünglichen Werkes,[2] der Öffentlichkeit übergeben werden. Aber Niebuhrs Arbeitsfreudigkeit war durch das zerstörende Unglück, mochte sie auch zeitweise wieder aufleben, doch hart getroffen worden. Wenn er an Perthes am 17. Dezember 1830 schrieb, das Unglück komme ihm gegenüber den anfänglichen Befürchtungen jetzt wie ein Beinbruch verglichen mit Auszehrung oder Wassersucht vor,[3] so erkennt man in dem Briefe an Grauert, der Antwort auf dessen teilnehmendes Schreiben vom 10. Februar,[4] doch, daß die Wirkung eine viel nachhaltigere, für seine Spannkraft und wissenschaftliche Energie viel furchtbarere war, als er sich manchmal wohl selbst eingestehen wollte. Es half freilich ein viel bedeutsameres Ereignis hinzu, Niebuhr im Innersten zu erschüttern und ihn voll Verzweiflung in die Zukunft sehen zu lassen. In unserem Briefe ist dies nur durch die Worte angedeutet: ,Welche Schicksale stehen uns allen bevor und unserm armen hilflosen Deutschland.' Viel deutlicher sprechen sich andere Schreiben Niebuhrs und vor allem seine berühmte Vor-

[1] Lebensnachrichten 3, 24 f. Vgl. dazu Niebuhr an Savigny 19. Februar 1830 (ebenda 251 f.), an Dora Hensler 25. Februar und 21. März 1830 (ebenda 253, 254).

[2] Vgl. A. W. v. Schlegels Spottverse bei Neumann a. a. O., S. 42.

[3] Lebensnachrichten 3, 276. Vgl. auch Niebuhr an W. v. Humboldt 15. Juni 1830 (Nord und Süd, 105. Bd., S. 85): ,Es bleibt davon eine Narbe.'

[4] Siehe oben S. 16, A. 3. Die Schreiben, die Niebuhr nach dem Brande erhielt, scheint er zum größten Teile erst im November und Dezember beantwortet zu haben; vgl. z. B. an Moltke 22. November (S. 272): ,sind doch Gevatterbriefe reponiert worden, bis das Buch fertig seyn werde'.

rede zur neuen Auflage des zweiten Bandes der römischen Geschichte aus, die vom 5. Oktober 1830 datiert ist[1] und die weithin Aufsehen erregte. In der Julirevolution Frankreichs sah der ,unbedingte, wahre und unabänderlich treue Royalist', den er sich selbst nennt, der weder den Aristokraten noch den Liberalen vorbehaltslos anhing, im Innersten doch konservativ war, eine Folge des ,Wahnwitzes des französischen Hofes, der den Talisman zerschlug, welcher den Dämon der Revolution gebunden hielt'; das Aufflammen der Bewegung in Belgien und Deutschland erfüllte ihn mit Entsetzen, er sah eine ,Zerstörung voraus, wie die römische Welt sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erfuhr: Vernichtung des Wohlstandes, der Freiheit, der Bildung, der Wissenschaft', einen großen kommenden Krieg und den Umsturz der gesamten staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung.[2] Niebuhrs Lebensmut ist durch diese Ereignisse schwer getroffen worden; das zeigt sich in seinen Worten: ,Ohne den Ausbruch dieser entsetzlichen Zeit würde ich, nach kurzer Erholung, zur Vollendung und Herausgabe des dritten Teils geeilt sein', es zeigt sich neuerdings in dem düsteren, traurigen Klang unseres Schreibens. Aus dem Nachlaß nur wurde jener dritte Band der römischen Geschichte, ohne daß er die letzte Feile angelegt, herausgegeben, voll Grauen vor dem Kommenden ist Niebuhr am 2. Januar 1831 gestorben, — ,gestorben wie Burke, vor Schwermut über die Zukunft der Welt, und wie Pitt mit den Worten oder dem Seufzer „oh my country".'[3] — Auch die

---

[1] Vgl. u. a. Classen S. 173.

[2] Siehe namentlich den bedeutenden Brief an die Hensler 19. Dezember 1830 (Lebensnachrichten 3, 280); vgl. auch Münch, Erinnerungen an Niebuhr. Neue Jahrbücher für Geschichte und Politik, 1. Bd. (Leipzig 1839), S. 59 f.; Jacob, Niebuhrs Brief an einen jungen Philologen, S. 121; Ch. Th. Perthes, Fr. Perthes Leben 3, 318 f.; Bluntschlis Denkwürdiges aus meinem Leben a. a. O., S. 128 f.

[3] Worte Bunsens in seinem Schreiben an Brandis, Rom, 22. Januar 1831; siehe Chr. C. J. Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach Erinnerungen geschildert von seiner Witwe. Deutsch von F. Nippold, 1. Bd. (Leipzig 1868), S. 381. Vgl. ferner zu dem schwermütigen Vergleiche Griechenlands und Deutschlands (oben S. 30) Markus Niebuhrs Bemerkung: ,Der Schmerz, der sich in diesen Worten aussprach, hatte sein edles Herz gebrochen'; dazu auch H. v. Treitschke, Deutsche Ge-

anscheinend belanglose Bitte an Grauert, er möge Herrn v. Stein die Neubearbeitung des Bandes übermitteln, vermag ein Schärflein zur Biographie des großen Gelehrten beizutragen, die eine noch ungelöste Ehrenschuld der deutschen Wissenschaft ist. Seit dem römischen Winter 1820—1821 standen Niebuhr und Stein sich auch persönlich sehr nahe. Die ‚Lähmung der Seele' erst, die Niebuhr 1830 durch die Ereignisse in Frankreich und ihre Folgen erfuhr, störte die bis dahin ungetrübte Freundschaft. Stein trat heftig gegen Niebuhrs Ansicht auf, daß die Priester und eine verirrte Aristokratie Karl X. zum Absolutismus verleitet hätten und daß der Widerstand gegen die Ordonnanzen berechtigt, die Berufung eines neuen Königs durch die Deputierten erlaubt und geboten sei; Niebuhr aber fühlte sich, wie seine Briefe vom Oktober und November 1830 beweisen, aufs tiefste verletzt, da er in seiner großen Empfindlichkeit irrig eine gereizte Äußerung Steins auf sich bezog.[1] Wenn Pertz schreibt, es war nicht mehr möglich, das Mißverständnis aufzuklären, durch das Niebuhrs letzte Monate verbittert wurden; wenn Classen sagt, es mußte ein durch viele Jahre aufrecht erhaltenes Freundschaftsverhältnis zwischen zwei edlen Männern in trauriger Verbitterung abschließen, so erkennen wir jetzt, daß Niebuhr wenigstens noch kurz vor seinem Tode den Versuch gemacht hat, die alten Bande mit dem großen Freunde wieder anzuknüpfen.

Dem greisen Ernst Moritz Arndt hat Grauert im Jahre 1841 seine ‚Christina' überreicht. Auch er hatte ja einst dem Kreise Niebuhrs nahegestanden, er war mit Brandis eng be-

schichte 4, 201. Welcker schreibt am 16. September 1833 an Fr. Jacobs (Kekulé, Welcker, S. 233): ‚Niebuhr verlor bei dem Gedanken, daß Europa Schiffbruch leiden könne, die Lust an gelehrten Arbeiten' und Böckh an Welcker 25. Mai 1846 (Hoffmann, Böckh, S. 196): ‚Niebuhr ist an der Revolution gestorben.'

[1] Darüber Pertz, Leben des Freiherrn von Stein, 6. 2. Bd., S. 974 ff.; Classen a. a. O., S. 170 ff. und das Schreiben Niebuhrs an W. v. Humboldt vom 17. November 1830 (Nord und Süd a. a. O.). Über Steins Verhältnis zur Julirevolution siehe auch M. Lehmann, Freiherr von Stein, 3. Teil (Leipzig 1905), S. 485.

Stein hatte von ‚einigen Träumern auf dem Katheder zu Bonn' gesprochen und Niebuhr meint: ‚er gibt mir zu verstehen, daß der König mich (unter anderen) von der Universität wegweisen müsse'.

freundet[1] und Grauert verehrte den ‚trefflichen Sänger des Vaterlands' hoch, ‚den im innersten Kern echtdeutschen Mann, den ehrwürdigen Arndt, dessen vaterländisches Lied das erste und liebste Lied im gesamten Volke ist, so weit die deutsche Zunge klingt'.[2] Es gehörte Mut dazu, als Katholik im katholischen Münster, wo freilich die Erinnerung an Hermes noch nicht ganz verklungen war, den erbitterten Feind des Ultramontanismus[3] so zu rühmen; für beide Teile, für Arndt und Grauert ist das freundliche Verhältnis ehrenvoll, das sie trotz trennender Weltanschauung vereinte. Vor kurzem hatte Arndt durch Friedrich Wilhelm IV. seine Lehrkanzel in Bonn wieder erhalten nach zwanzig Jahren der Amtsentsetzung.[4] Und dem Historiker Arndt galt das Geschenk, der über vergleichende Völkergeschichte las; der als Schwede geboren, vor kurzem seine ‚Schwedischen Geschichten unter Gustav dem dritten, vorzüglich aber unter Gustav dem vierten Adolf' herausgegeben hatte, Erinnerungen an die Zeit, da er heimatlos und gehetzt in Schweden ein Asyl gefunden hatte; ihn mochte die ‚Christina' wohl fesseln; sein Urteil über die Königin stimmt fast wörtlich mit dem Grauerts überein.[5] Wir sind nicht reich an solch rein historischen, von der Gegenwart gelösten Betrachtungen Arndts, an Mitteilungen Arndts über geschichtliche Zustände und Personen, die so ganz sachlich-wissenschaftlich lauten. Darum mag dieser Brief an Grauert auf Interesse sicher rechnen und als Bereicherung zu der schönen Briefausgabe, die uns Meisner und Geerds geschenkt,[6] als ein Beitrag zu der Fortsetzung der großen Arndtbiographie willkommen

---

[1] Briefe Arndts an Brandis aus dem Frankfurter Parlament hat C. G. Brandis in der Deutschen Rundschau 81 (1894), S 117 ff. veröffentlicht.

[2] Rede zum 15. Oktober 1848, Akad.-Progr. Münster, S. 14 f.

[3] Vgl. u. a. Joh. Janssen, Zeit- und Lebensbilder (Freib. i. B. 1875), S. 423.

[4] Vgl. zuletzt E. Müsebeck in den Forschungen z. brandenburg. u. preuß. Gesch., 22. Bd., S. 216 ff. und Histor. Zeitschrift, 105. Bd.

[5] So viel ich sehe, spricht Arndt von Christine nur vorübergehend, aber objektiv in seinen Schwedischen Geschichten unter Gustav dem Dritten (Leipzig 1839), S. 73 ff. und im Geist der Zeit (Ausgewählte Werke, herausgegeben von H. Meisner und R. Geerds, 11. Bd.), S. 135 f. und 221.

[6] Ernst Moritz Arndt. Ein Lebensbild in Briefen. Berlin 1898.

sein, die wir von Müsebeck freudig erwarten.[1] Besonders bemerkenswert aber ist wohl Arndts Ausspruch über Friedrich Christoph Schlosser, der, wie der geistvolle Ottokar Lorenz es ausdrückt, in einem heimlichen Dienstverhältnis zur kritischen Philosophie stand; den Kantianer, den Mann der prinzipiellen Fragen und des kategorischen Urteils in der Geschichte, der überall den moralischen Wertmaßstab anlegte, der bis in sein spätestes Alter festhielt, was ihm jede Ader einst in der Jugend erfüllte, auch dann noch, als in der Philosophie der Anderen der kritische Formalismus, in der Theologie der Rationalismus, in der Jurisprudenz das Vernunftrecht längst überwundene Standpunkte waren.[2] Arndt, der Romantiker, der den wahren historischen Sinn in der Fähigkeit sah, die Vergangenheit mit glühendem, jungem Herzen mit zu erleben, konnte seinem ganzen Wesen nach nur Gegner Schlossers sein. Subjektiv durch und durch, überzeugt von dem geheimen Walten des Volksgeistes als der tiefsten Ursache aller geschichtlichen Entwicklung, fern jedem philosophischen Rigorismus hat Arndt auf das lebendige Erfassen der Persönlichkeit und ihre Erklärung aus ihrer Zeit das größte Gewicht gelegt und darin lag seine Stärke, den einzelnen als bedingt durch sein Volk zu erkennen. Intuitiv, ohne eigentliche Forschung zu treiben, war Arndt mehr mit dem Gemüte als mit kühler Verstandesschärfe Historiker. Das gab ihm die Möglichkeit, psychologisch tiefer zu dringen, als es der Rationalismus verstanden hatte. Ein Zeugnis hiefür bietet auch sein Schreiben an Wilhelm Heinrich Grauert. —

[1] E. Müsebeck, Ernst Moritz Arndt. Ein Lebensbild. 1. Buch: Der junge Arndt. Gotha 1914.

[2] Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, S. 24 ff. vgl. etwa auch Neumann a. a. O., S. 56 und Fueter, Gesch. d. neueren Historiographie, S. 412 f.

I.

Ich hatte wohl eine Ahndung, mein theurer Freund, daß es irgend eine Gemüthsbewegung sey welche Ihre Gesundheit erschüttert habe: und wie es oft geht daß einem Jemand einfällt gerade ehe man ihm begegnet, so war mir auch Ihr Gesuch schon eingefallen. Daß man es abgeschlagen, befremdet mich nicht, da man allenthalben abschneidet; und aus den früheren Spenden folgt nichts, seitdem man sich besonnen daß zu jener Freygebigkeit die Mittel fehlten: üble Gesinnung sehe ich also darin nicht, auch nicht in der Bemerkung über das Semester des Stipendiums. Es ist das nur Buchstäblichkeit, und laßen Sie es so gut seyn ohne Sich zu ärgern.

Was die Kosten der Promotion betrifft, so seyn Sie ohne Sorgen. Ich habe noch erübrigt vom Honorar des vorigen Semesters; ich zahle Ihnen alles, wie ich dergleichen auch mit andern jüngeren Freunden schon gethan, so daß Sie mir es künftig einmal wiedererstatteten, wenn Sie Gehalt haben womit Sie es bestreiten können ohne Verlegenheit zu empfinden. Laßen Sie Sich die Note geben wie viel zu zahlen ist, und empfangen das Geld bey mir. Machen sie sich darüber nur keine weiteren Sorgen; Sie wißen, daß dies Geld bestimmt war zu unterstüzen; Sie wißen daß Sie mir von Allen für die es hätte verwandt werden können der nächste sind: Sie wißen, wie herzlich erfreut ich irgend etwas für sie thue. Gut daß es reservirt worden und nicht, wie man mir darum angelegen, für einen verwandt ward der mir doch persönlich unbekannt ist.

Mit den Vorlesungen ist Rath zu geben schwerer. In Welkers[1] Chicanen müßen Sie Sich finden — wie Sie Selbst es einsehen. Wie wäre es, wenn Sie in Gottes Namen Römische Alterthümer läsen: und dann irgend einen Zweig absonderten

[1] So im Orig.

um ihn eine Stunde wöchentlich Latein vorzutragen; oder Lateinisch im allgemeinen über die Disciplin disputiren ließen? Sie haben ein Heft vom vorigen Winter; Sie lesen die Aushängebogen des ersten Bandes:[1] wir können alle bedeutende Materien zusammen durchgehen. Das Ministerium nimmt es Ihnen sehr gut auf: und nachher packen Sie die Literaturgeschichte. Die Schwierigkeiten als Docent in einer Disciplin über die so viel gelesen wird als über Philologie durchzudringen, sind sehr groß; es kommt darauf an den Muth nicht zu verlieren, und seine Kräfte nicht aufzureiben. Bestehen Sie ein Paar Jahre, welche freylich unendlich viel saurer seyn, und Ihre Kräfte mehr in Anspruch nehmen werden als wenn Sie den Antrag für die Stelle am Gymnasium angenommen hätten; und nach ein Paar Jahren kann Ihnen irgend eine vortheilhafte Berufung nicht fehlen, zumal wenn Sie Zeit haben etwas zu schreiben. Halten Sie Sich nur in Muth und schonen Sie Ihre Nerven: ein große Beruhigung geht aus von der Gewißheit der eifrigsten Freundschaft und Theilnahme; diese haben Sie.

Morgen erkundigt sich Marcus wie es Ihnen geht. Schlafen Sie nun wohl, und erwachen als Meister über alle trüben Gedanken.

Von Herzen Ihr

Nbr.

Sonntag Abend.

II.

Bonn, den 14t. December 1830.

„Besser spät als gar nicht!“ ist gewiß ein so wahres wie allgemein verbreitetes Wort: dem man glauben und folgen muß, obwohl es Überwindung kostet das zu lange Aufge-

[1] Diese Bemerkung vermag ich nicht zu erklären. Sollten schon die Aushängebogen für Grauerts Arbeiten im ersten Bande des Rheinischen Museums gemeint sein?

schobene zu thun, was zu rechter Zeit gethan Freude gegeben hätte.

So hatte ich mir, als die Beantwortung Ihres theilnehmenden Briefs, mein hochgeehrter Freund, unterblieben war — weil ich die ersten Wochen nach dem Unglück ausschließlich mit Ordnen der Papiere und Bücher beschäftigt war, und dann, so lange das Blut der Wunde noch warm war, alles übrige beseitigend mich in die Herstellung des Manuscripts verlor — vorgenommen dies bey Zusendung des zweyten Theils meiner Geschichte nachzuholen. Und diese Übersendung ist nun doch so lange nachdem sie hätte geschehen können verzögert worden.

Möchten Sie, und alle, gegen die ich mich in der nämlichen Versäumniß befinde — Sie sehen, daß zu diesen auch Herr v. Stein gehört, dem ich Sie bitte falls er zu Münster ist das Pakett senden, sollte er aber auf Cappenberg[1] seyn mit Hinzufügung des Orts es auf die Post geben zu wollen — mir nun glauben daß die einfache Ursache dieses Verzugs die ist, daß ich nach dem Schiffbruch unsrer ganzen Zukunft, nach dem Untergang der Hoffnung das begonnene Werk zu vollenden für diesen Band gleichgültig geworden bin, der schon durch die wiederholte mühselige Umarbeitung — zum Theil bis dreymal — seinen Reiz für den Verfasser verloren hatte.

Sie müßen auch mit dem Exemplar meiner Aushängebogen vorlieb nehmen, indem es mir an einem andern fehlt: und vielleicht könnte es Ihnen sogar angenehm seyn die Bögen zu besizen an denen ich fortgearbeitet habe.

Marcus würde Ihnen schreiben wenn er nicht für Weihnachten mit einer großen Arbeit für mich beschäftigt wäre — deren Gegenstand mir ein Geheimniß ist. So grüßt er Sie herzlichst. Er ist edel und gut; voll Geschick und gesund an Leib und Seele: was ihm fehlt, ist die Sehnsucht des Lernens und Forschens, welche minder starke Körper, zum Beyspiel uns beyde, schon als Knaben trieb.

---

[1] Steins Besitz, eine alte, durch den Reichsdeputationshauptschluß säkularisierte Prämonstratenserabtei, südlich von Münster, nicht weit von der Lippe gelegen (Lehmann, Stein 3, 474).

Meine Frau und die Kinder grüßen Sie, und Ihre Mutter und Schwester freundlichst.

Welche Schicksale stehen uns allen bevor — und unserem armen hülflosen Deutschland.

Leben Sie wohl, und glücklich.

Der Ihrige

Niebuhr.

Darf ich Sie bitten, falls Herr v. Stein nicht zu Münster ist, das Pakett für ihn in das Wachstuch einnähen zu lassen, und dabey die nöthige Adresse zu fügen?

III.

Bonn den 25. des Weinmonds 1841.

Es hat mir recht leid gethan, verehrter Herr Professor, Sie, als Sie mich so freundlich begrüßen wollten, nicht haben sehen zu können. Ich hatte damals eben durch starke Erkältung und entsetzliches Kopfweh zwei schlechteste Tage, die mich in jedem Sinn in der Niederlage hielten.

Herzlichen Dank für Ihr liebes Geschenk. In jeder Hinsicht lehrreich und interessant ist es mir doppelt so durch eine, wie mir däucht, sehr glückliche nicht bloß Zurechtstellung, sondern Wiederherstellung der Geschichte und des Karakters der armen so viel zerrissenen Christine. Es ist durch höchst verdiente Männer, unter welchen Schlosser voran zu nennen ist, eine schlimme Vorneigung entstanden auf die dunkeln Seiten und Scandala der Menschennatur besonders Jagd zu machen, und dem advocato diaboli mehr zu glauben als dem advocato dei; und wenn man sich dieser Neigung hingiebt, wird das Studium der Gesch. ohne Zweifel das trostloseste aller Dinge. Bei gewissen Naturen, z. B. bei der Elisabeth, die freilich ein geborner König war, und unserer Christine mag man sich meinethalben immer eine Fluth von Spielen der Zuneigung und Liebe und manche wunderliche Erschei-

nung dieser Fluthung denken können, ohne daß es je zur Ergebung der Herzensfestung gekommen wäre. Ich selbst habe einzelne weibliche Absonderlichkeiten solcher Art gekannt, in deren wunderlichen Spielen das gemeine Aug immer nur den gemeinen gewöhnlichen Gang und Ausgang erblickt. Sie haben die Königin richtig gefaßt: ein Genie wundersam zwischen Mann und Weib hinspielend, wo die außerordentlichsten Eigenschaften etwas verkehrt durch einandergeworfen lagen.

Gott mit Ihnen! Noch einmal herzlichen Dank.

Ihr E. M. Arndt.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, 5. Abhandlung.

Die Ballett-Suiten

von

Johann Heinrich und Anton Andreas Schmelzer.

Ein Beitrag zur Geschichte der Musik
am
österreichischen Hofe im 17. Jahrhundert.

Von

Dr. Egon Wellesz.

Vorgelegt in der Sitzung am 7. Januar 1914.

Wien, 1914.
In Kommission bei Alfred Hölder,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

I.

Einleitung.

Die k. k. Hofbibliothek in Wien besitzt in den handschriftlichen Kodizes Ms. 16583, Band 1 und 2 und Ms. 16588, Band 1 eine chronologisch geordnete Sammlung von Balletten aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, die von den Hofballett-Komponisten Johann Heinrich und Anton Andreas Schmelzer[1] ab Ehrenrueff, Vater und Sohn, stammen. Es handelt sich in der Mehrzahl der Fälle um Tänze, die in Verbindung mit Opern gegeben wurden und hier die typische Stellung am Ende der einzelnen Akte einnahmen. Nur vereinzelt sind es selbständige Suiten, die zu einer besonderen Gelegenheit getanzt wurden.

Die Sammlung ist für uns von doppelter Bedeutung. Sie bietet erstens für den Musikhistoriker die bequemste und vollständigste Übersicht über die Ballettkomposition am Wiener Hofe zu Ende des 17. Jahrhunderts, anderseits hat sie auch eine bibliographische und theatergeschichtliche Wichtigkeit, da die ausführlichen Überschriften, die den Tänzen vorangehen, Ergänzungen zu den oft ungenauen Daten der Opernpartituren bilden. So lassen sich auch mit Hilfe dieses Materials einige Ergänzungen in dem Opernverzeichnis von A. von Weilen[2] anbringen, z. B. das Datum der Aufführung von ‚*Chi piu sa*‘ von Draghi (16. Februar 1669), von ‚*La visa di Democrito*‘ ebenfalls von Draghi (17. Februar 1670); das Vorhandensein von Balletten in den Opern: ‚*Gli amori di Cefalo e Procri*‘ 1668 (Draghi), ‚*Apollo deluso*‘ 1669 (Sances), ‚*Atalanta*‘ 1669 (Draghi), ‚*Il Perseo*‘ 1669 (Draghi), ‚*Aristomene Messenio*‘ 1670 (Sances). Ferner deuten einige dieser Überschriften auf Opern hin, die weder erhalten sind noch in den Verzeichnissen vorkommen, so auf eine ‚Oper am 13. Februar 1668‘, eine

[1] Die italianisierte, häufig auftretende Namensform war *Smelzer*.

[2] A. von Weilen, Zur Wiener Theatergeschichte (Schriften des österr. Vereins für Bibliothekswesen), Wien 1901.

‚Masken Serenata' 1670, auf eine ‚Comedi Ihro Excellens der Cameriera Magior im Fasching 1671', eine ‚Khayserliche Opera in der Ritter Stuben im Fasching 1671', eine ‚erste Comedi Ihro Excellens des Rhömischen Bottschaffters in der Ritter Stuben im Fasching 1671', eine ‚anderte Comedi Ihro Excellens des Rhömischen Bottschaffters in der Ritter Stuben im Fasching Anno 1671' etc.

Der Weg, auf dem zu einer Zuschreibung der Ballette zu den betreffenden Opern gelangt wurde, war der folgende: In den Partituren der Opern fehlten fast überall die Ballette und auch die herkömmliche Notiz *segue ballo* stand nur vereinzelt. Dagegen pflegte in den Textbüchern am Ende der Akte die genaue Bezeichnung der folgenden Tänze zu stehen, z. B. *segue Balletto di Cacciatori*'. Infolge der genauen chronologischen Reihenfolge der Tänze in den Sammelbänden und ihrer Benennung war es nun nicht schwer, die jeder Oper zugehörenden Tänze aufzusuchen. Dieser Umweg war notwendig, denn sonderbarerweise stehen bei den Tänzen zwar die Namen der Tänzer, der höfische Anlaß, aber nicht die Namen der Opern, zu denen sie gehörten.

Die Notierung der Tänze erfolgte in allen drei Bänden gleichmäßig auf zwei Systemen, im Violin- und Baßschlüssel. Diese Notierungsweise genügt, um uns ein hinreichendes Bild der melodischen Struktur der Tänze zu geben. In Wirklichkeit gibt diese Notierungsweise der Oberstimme und des Basses nur ein Gerippe der Musik, und wir müssen das Fehlen der Mittelstimme um so mehr bedauern, als sich im St. Mauriz-Archive von Kremsier eine Reihe von vollgesetzten Balletten des ältern Schmelzer erhalten haben, die teilweise mit Stücken der vorliegenden Sammlung übereinstimmen. Diese Kremsierer Ballette zeigen eine ungemein feine Behandlung der Mittelstimmen und öfters eine reiche, prunkvolle Instrumentation, wie man sie auch in dem berühmten *Balletto a cavallo* bewundern kann, das uns in einem zeitgenössischen Drucke erhalten ist.[1]

Johann Heinrich Schmelzer pflegte vor allem noch die doppel- und dreichörige Schreibweise — ein Vermächtnis der

---

[1] Als Beilage zum Diarium Europaeum 1667, auch als Separatausgabe.

römischen Schule — ebenso wie z. B. seine bisher wenig bekannten Zeitgenossen Hugi, Prinner, D. J. Fischer, so daß man nicht fehlgehen wird, in ihm denjenigen Künstler zu erblicken, der als Lehrer[1] J. J. Fux zum Gebrauche der Doppelchörigkeit angeregt hat.[2] Wie J. H. Schmelzer in der Satztechnik etwas archaisierend wirkt, bevorzugt er auch die ältere Instrumentation. So findet sich unter den in Kremsier befindlichen Werken eine *Sonata à 4* für *violino, cornetto, trombone, fagotto, detta la Carolietta,* eine *Sonata à 5* für *2 violini, 1 clarino, 1 fagotto, viola da gamba con cimbalo.* Dabei ist es häufig freigestellt, an Stelle der 2 Violinen 2 Cornetti zu nehmen. Wir haben hier noch die typisierende Instrumentation, bei der es bloß darauf ankam, für jede Stimme der Partitur ein Instrument in passender Lage zu finden, ohne Rücksichtnahme auf die Tonqualitäten. Andererseits aber sehen wir in der österreichischen Instrumentalmusik der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Hang zu prächtigen Massenwirkungen, Partituren mit 12—18 Stimmen z. B. bei dem Kapellmeister Pater Augustin Kertzinger, dem Jesuitenpater A. R. P. Tolar und Philipp Jakob Rittler.[3] Da sich 18 stimmige Partituren unter den Werken mit Vorliebe finden, kann man daraus schließen, daß diese Zusammenstellung für die damalige Zeit besonders befriedigend im Klange gewesen sei. Diese Partituren umfassen:

2 Clarini
4 Trombe
4 Tromboni
1 Tamburo
2 Violini
3 Viole
1 Violone
Organo.

Auch in den 8—9 stimmigen Partituren findet sich meistens das Verhältnis von 2 Violinen zu 3 Violen und einem Violoncello.

[1] Vgl. Köchel, J. J. Fux, S. 8.

[2] Vgl. Einleitung zu ‚Costanza e Fortezza', Denkmäler der Tonkunst in Österreich, Jahrgang XVII.

[3] Aus den Stimmenvorlagen des fürsterzbischöflichen St. Mauritius-Archivs in Kremsier für die ‚Denkmäler der Tonkunst in Österreich' spartiert. Diese Sparten waren mir gütigst zur Einsicht überlassen.

Die Vorliebe für das Blechorchester ist ein bis gegen 1740 in Österreich vorherrschender Zug, der nur durch die Reduzierung der Bestände der Hofkapelle unter Maria Theresia ein Ende hat.

Johann Heinrich Schmelzer ab Ehrenrueff[1] wurde um 1630 geboren und starb im Juni 1680 in Wien. Von 1649—1670 war er Instrumentist an der kaiserlichen Hofkapelle in Wien und begleitete 1658 den Kaiser Leopold I. als Direktor der Instrumentalmusik zur Krönung nach Frankfurt a. M. Am 1. Januar 1671 wurde er Vize-Kapellmeister und am 1. Oktober 1679, nach dem Tode des Felice Sances, mit einem Gehalt von 2000 fl. Kapellmeister, er starb aber bereits 1680.

Sein Sohn Anton Andreas war von 1671—1700 Violonist an der Hofkapelle und setzte die Ballettkomposition seines Vaters fort. Allerdings wurde er von der überragenden Persönlichkeit des ältern Schmelzer in den Schatten gestellt.

II.

Die Anordnung der Tänze in den Suiten.

Es handelt sich bei den in den drei genannten Kodizes vorliegenden Balletten um Suiten, in der um jene Zeit freien Zusammenstellung der Tänze. Anfänglich überwiegt allerdings noch die Anordnung: Intrada, Tänze, Retirada, wie sie Praetorius im III. Teile des *Syntagma* beschreibt,[2] die Wahl und Zahl der eigentlichen Tänze ist aber eine gänzlich freie.

---

[1] Vgl. R. v. Köchel, J. J. Fux, S. 7, 8, 44.

[2] Ballet aber sein sonderliche Täntze zu Mummereyen und Vffzügen gemacht, welche zur Mascarada gespielt werden. Dieselben werden vff ihre sonderliche Inventiones gerichtet, und hat ein jedes Ballett gemeiniglich drey theil: 1) Die Intrada, wenn die Personen in der Mummerey zum eingang erscheinen. 2) Die Figuren, welche die vermascarirten Personen im stehen, tretten auch umbwechslung der örther, und sonsten vff Buchstaben in einem Ringe, Crantze, Triangel, Viereckct, Sechsecket, oder andere Sachen formieren, und sich durcheinander winden, darauff dann die gantze Invention und Essentia des Ballets bestehet und gerichtet ist. 3) Die Retrajecta, das ist der Abzug oder Abtritt, damit die Invention unnd gantz Ballet geendet unnd beschlossen wird, unnd werden dieselben hernachet nicht mehr gebraucht, sondern hören zugleich mit der Mascarada auff. (Praetorius, Syntagma III, S. 19.)

Die Zahl der zu einer Suite vereinigten Tänze schwankt bei J. H. Schmelzer zwischen 2 und 9, bei A. A. Schmelzer zwischen 1 und 7. Bei den Suiten mit geringer Tanzzahl (bei einem einzigen Satze kann man logischerweise nicht von Suite sprechen) handelt es sich vorwiegend um eine Zusammenstellung von Arien, Tänzen eines wenig plastischen Charakters, in beliebiger Taktart, Ausdehnung oder Form, meist aber liedartigen Gebilden. Es werden aber auch in der Zweizahl

Courante — Sarabande
Bourrée — Ciacconne
Passamezzo — Gigue

zusammengestellt. Bei J. H. Schmelzer ist die Dreizahl der Tänze die häufigste Form der Suite, es finden sich hier alle erdenklichen Kombinationen:

Balletto — Courante — Aria
Intrada — Aria — Aria
Balletto — Aria — Retirada
Intrada — Trezza — Retirada
Sarabande — Bourrée — Allemande
Pavane — Bourrée — Aria.

Nächst der Dreizahl ist die Vier- und Fünfzahl ungefähr gleich stark vertreten.

Vier Tänze:

Intrada — Balletto — Ciacconne — Balletto
Allemande — Courante — Gigue — Sarabande
Intrada — Aria — Sarabande — Gagliarde
Intrada — Gavotte — Ciacconne — Aria
Bourrée — Balletto — Gigue — Traccanar.

Fünf Tänze:

Courante — Gigue — Folia — Allemande — Sarabande
Sarabande — Saltarello — Canario — Gavotte — Allemande
Sinfonia — Aria — Balletto — Aria — Aria
Passacaglio — Sonata — Aria — Sonata — Aria.

Die übrigen Bildungen von 6—9 Tänzen sind nur vereinzelt vorhanden; es seien die charakteristischesten Zusammenstellungen angeführt.

Sechs Tänze:

Allemande — Aria — Courante — La Margarita — Sarabande — Retirada

Sarabande — Allemande — Intrada — Aria — Gavotte — Retirada.

Sieben Tänze:

Balletto — Gigue — Gavotte — Allemande — Gagliarde — Trezza — Retirada.

Acht Tänze:

Balletto — Aria — Branle — Sarabande — Balletto — Trezza — Aria — Gigue.

Bei A. A. Schmelzer sind ebenfalls die Suiten mit drei Tänzen die überwiegend häufigste Form. An nächster Stelle figurieren Suiten von zwei Tänzen; alle übrigen Formationen sind nur vereinzelt. A. A. Schmelzer macht bereits starken Gebrauch vom Menuett, das allerdings von dem der Klassiker formal noch weit entfernt ist. Auch verschwinden bei ihm immer mehr die selteneren Tänze wie: *Trezza, Traccanario, Moresca.* In der Kombination von drei Tänzen dominieren *Aria* und *Intrada* in auffallender Weise. Die übrigen Kombinationen sind freier und zeigen einen Anschluß an die herkömmliche französische Suite, z. B.:

Vier Tänze:

Gavotte — Sarabande — Menuett — Aria

Intrada — Aria — Sarabande — Retirada.

Fünf Tänze:

Gavotte — Menuett — Gavotte — Bourrée — Aria.

Sechs Tänze:

Intrada — Gavotte — Gagliarde — Menuett — Sarabande — Retirada.

Diese freie Zusammenstellung von Tänzen ist für die Zeit um 1700 charakteristisch und erklärt sich aus der Verquickung

von italienischen und französischen Einflüssen, die damals in Deutschland üblich war.[1] Betrachten wir z. B. reichsdeutsche Suitenkompositionen, so finden wir Ähnliches, z. B.: bei Aufschnaiter, *Concors discordia,* 1695.

Ciaccona — Ballo — Menuett — Bourrée — Gigue
Ouverture — Air — Menuett — Bourrée — Rondeau.

J. G. Fischer, *Le journal du Printemps,* 1695.

Ouverture — Marche — Air — Rigaudon — Menuett — Ciaconne
Entrée — Canarie — Gavotte en Rondeau — Passepied — Echo — Menuett — Trio.

D. A. S., *Zodiacus,* 1698.[2]

Ouverture — Entrée — Passacaille — Menuett — Ballett — Gigue — Gavotte — Rondeau
Ouverture — Allemande — Courante — Sarabande — Bourrée — Air — Ballett — Rondeau.

Noch größer ist die Ähnlichkeit der Anlage bei Werken, die dem gleichen Kreise wie die Ballette J. H. Schmelzers angehören, z. B. bei Balletten österreichischer Autoren, die im bereits erwähnten St. Mauriz-Archiv in Kremsier befindlich sind:

Thoma A. Alberti:

Ritornello — Arie — Gavotte — Boreo — Ciaconne.

Prinner:

Serenada — Courante — Sarabande — Gavotte — Gigue — Sonatina.

Hugi:

Intrada — Aria — Trezza — Courante — Sarabande — Gavotte — Gigue — Ciaccona.

Und fügen wir noch einige Suiten aus dem *Florilegium* von Georg Muffat hinzu:

---

[1] „. . . *dumque modulationes Gallicas cum Germanicis aut Italicis jungo* . . .' Georg Muffat, Vorrede zum *Florilegium.* Denkmäler der Tonkunst in Österreich, Bd. I, S. 3.

[2] Denkmäler deutscher Tonkunst, Bd. X, 2. Teil.

Ouverture — Air — Sarabande — Gigue I — Gavotte — Gigue II — Menuett
Ouverture — Ballett — Bourrée — Rondeau — Gavotte — Menuett I — Menuett II
Symphonie — Ballett — Canaries — Gigue — Sarabande — Bourrée — Chaconne.

Die zahlreichen Suiten von J. J. Fux kann man am besten mit den Werken von A. A. Schmelzer in Parallele setzen, da beide von J. H. Schmelzer beeinflußt sind, z. B.:

Introduzione — Contrafattrice — Menuett — Bourrée — Gigue
Andante — Sarabande — Passacaglia
Entrata — Menuett — Rondo
Ouverture — Menuett — Siciliana — Gigue
Allemande — Bourrée — Aria — Gavotte — Gigue
Ouverture — Rondo — Bourrée — Sarabande — Gavotte
Andante — Sarabande — Passacaglia.

Es finden sich folgende Tanzformen bei J. H. Schmelzer: *Balletto, Sinfonia, Intrada, Aria, Gagliarda, Bourrée, Sarabande, Gigue, Gavotte, Allemande, Trezza, Courante, Ciacconna, Passacaglio, Campanella, Canario, Saltarello, Folia, Branle, Moresca, Sonatina, Riposada, Pavane, Menuett, Passamezzo, Traccanar, Combattimento, Retirada,* und daneben Tänze mit Namen, die der Opernhandlung entnommen sind, z. B.: *La Margarita, Pescatrize, La Schiava,* die wir den Arien zuzählen können. Unter diesen Tänzen verwendet J. H. Schmelzer die *Aria* am häufigsten, dann die *Intrada, Balletto, Retirada;* an dritter Stelle figurieren *Gagliarde, Bourrée, Sarabande, Gigue,* alle übrigen Tänze sind seltener. *Traccanar, Riposada, Pavane, Passamezzo, Branle, Folia* kommen nur vereinzelt vor.

A. A. Schmelzer verwendet *Intrada, Bourrée, Aria, Gagliarde, Menuett, Sarabande, Traccanario, Moresca, Bergamasco, Canario, Gavotte, Vilanesca, Allemande, Ciacconna, Trezza, Courante, Retirada.* Wir vermissen bei ihm das bei dem ältern Schmelzer so beliebte *Balletto* und können auch bemerken, daß die *Retirada* immer mehr verschwindet. Obenan stehen *Intrada* und *Aria,* daneben wird das *Menuett* im Laufe der Jahre

immer häufiger zugezogen, wie man den folgenden Tabellen entnehmen kann. *Sarabande, Gagliarde, Gavotte* stehen an dritter Stelle. Alle übrigen Tänze finden sich nur vereinzelt. Dem ältern Schmelzer gegenüber sehen wir bei A. A. Schmelzer ein allmähliches Abstoßen der antiquierten Formen, das Bevorzugen von nur wenigen, ständig wiederkehrenden Tänzen. Neu ist die stärkere Verwendung des *Menuett*, des *Bergamasco* und des *Traccanario*.

Hinsichtlich des Tempos der einzelnen Tänze können die Angaben als maßgebend gelten, die Muffat im *Florilegium* macht. *Ouverture* und *Sinfonie* sind ‚ziemlich langsam'; *Ballett* ‚etwas frischer', *Gavotte* ‚noch schneller', *Sarabande* und *Aria* sind wieder ‚langsamer', *Menuett* und *Courante* ‚sehr frisch', *Rondeau* ‚munter', *Gigue, Canaries* ‚am allergeschwindesten' zu nehmen.

Auf einen wichtigen stilistischen Unterschied zwischen dem älteren und jüngeren Schmelzer sei noch aufmerksam gemacht. Während J. H. Schmelzer innerhalb der einzelnen Formen ungemein abwechslungsreich hinsichtlich des Rhythmus ist, bleibt bei A. A. Schmelzer das rhythmische Bild jeder Tanzform im großen und ganzen ein gleiches. Wenn im folgenden eine kleine Charakteristik der einzelnen Tanzformen gegeben wird, so muß dabei der ältere Schmelzer eingehender betrachtet werden, weil sein Stil eine größere Differenzierung aufweist.
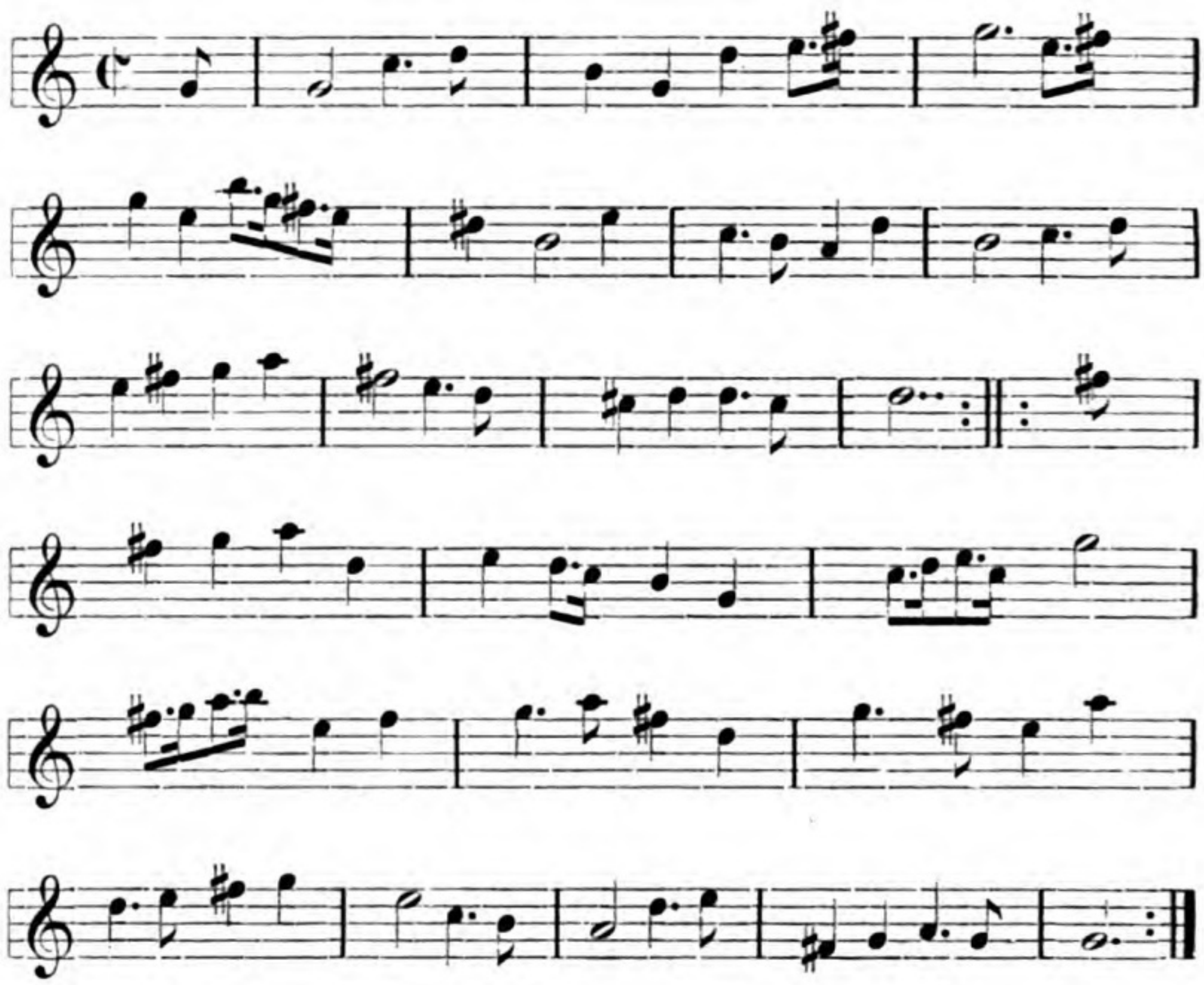
III.

Die Tanzformen.
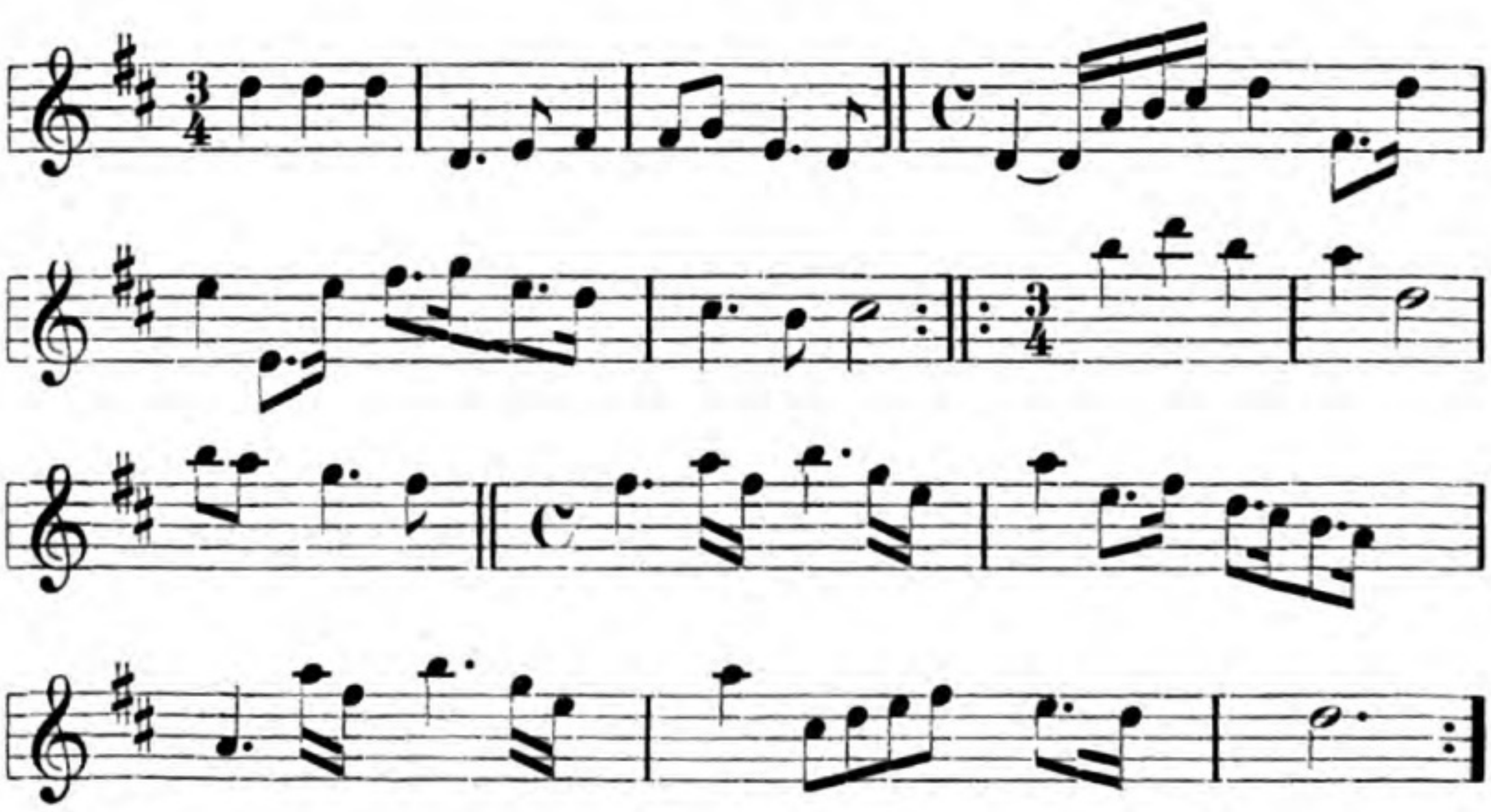
Balletto.

Diesen Eröffnungstanz bevorzugt J. H. Schmelzer vornehmlich in der ersten Zeit. Er findet sich hauptsächlich im ersten Buche der Tänze und wird im zweiten Buche spärlicher. An seine Stelle tritt immer mehr die Intrada. A. A. Schmelzer gebraucht ihn überhaupt nicht mehr. Die Form des Balletto ist zweiteilig; meistens weisen beide Teile gleiche Taktzahl auf, doch schwankt die Zahl der Takte in den einzelnen Teilen zwischen 4 und 11. Jeder Teil wird wiederholt. Es kommen

interessante Periodenbildungen vor, wenn durch Motiveinschübe Dehnungen der Perioden erzielt werden. Die Taktart des Balletto ist regulär 𝄴 oder 𝄵, wie es das nachstehende Beispiel von J. J. Schmelzer zeigt.
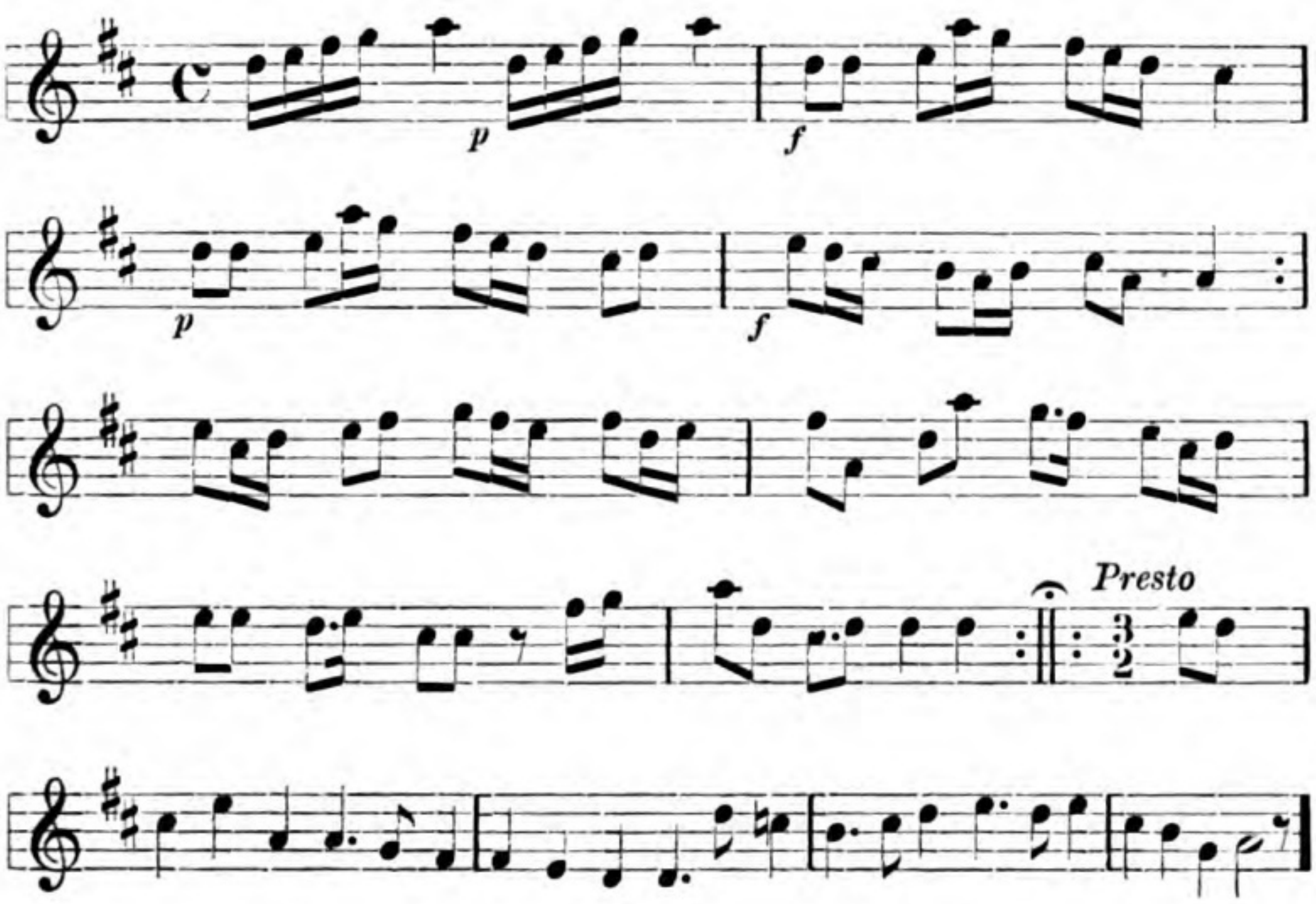


Ausnahmsweise kommt eine Mischform aus $\frac{3}{4}$ und 𝄴 vor:



Im Balletto werden marschartige Themen, dem Charakter dieses Tanzes entsprechend, bevorzugt. Demgemäß finden sich energische Sechzehntelläufe und punktierte Rhythmen.

Intrada.
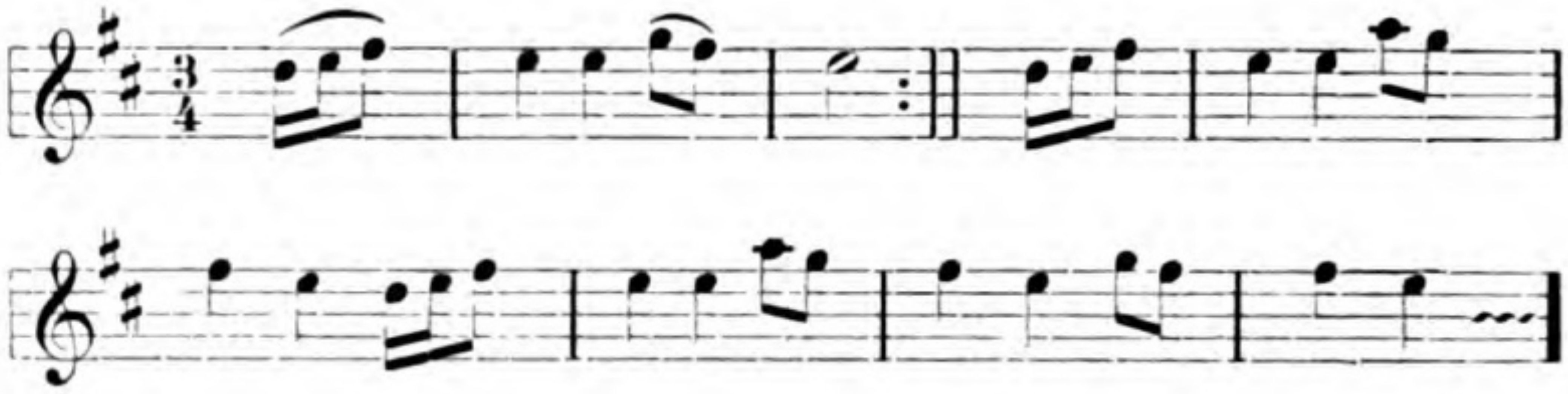
Die Intrada ist im Ausdruck und ihrer technischen Bedeutung kaum vom Balletto zu unterscheiden, nur finden sich bei ihr häufiger Abweichungen vom geraden Zeitmaß. Neben Intraden im $\frac{4}{4}$- und *Alla breve*-Takt stehen solche im $\frac{6}{4}$- und $\frac{3}{2}$-Takt. Noch deutlicher tritt hier der Streichercharakter der Instrumentation in der Motivbildung hervor. Auch in der Intrada fallen Sechzehntelläufe und punktierte Rhythmen auf, die den Marschtypus betonen. Beachtenswert ist die ,Intrada zu der Wirtschafft'[1] vom 28. Januar 1672, die aus zwei Teilen besteht, deren erster im 𝄵 steht, der zweite im $\frac{3}{2}$-Takt. Dies ist ein Formverhältnis, das von der Folge Pavane — Gagliarde herrührt.



A. A. Schmelzer übernimmt beide Typen der Intrada und bildet sie weiter aus. An den marschartigen Intraden wird die Rhythmik noch entschiedener herausgearbeitet, in den mehr lyrischen

[1] Über die Bedeutung einer ,Wirtschafft' vide weiter unten.
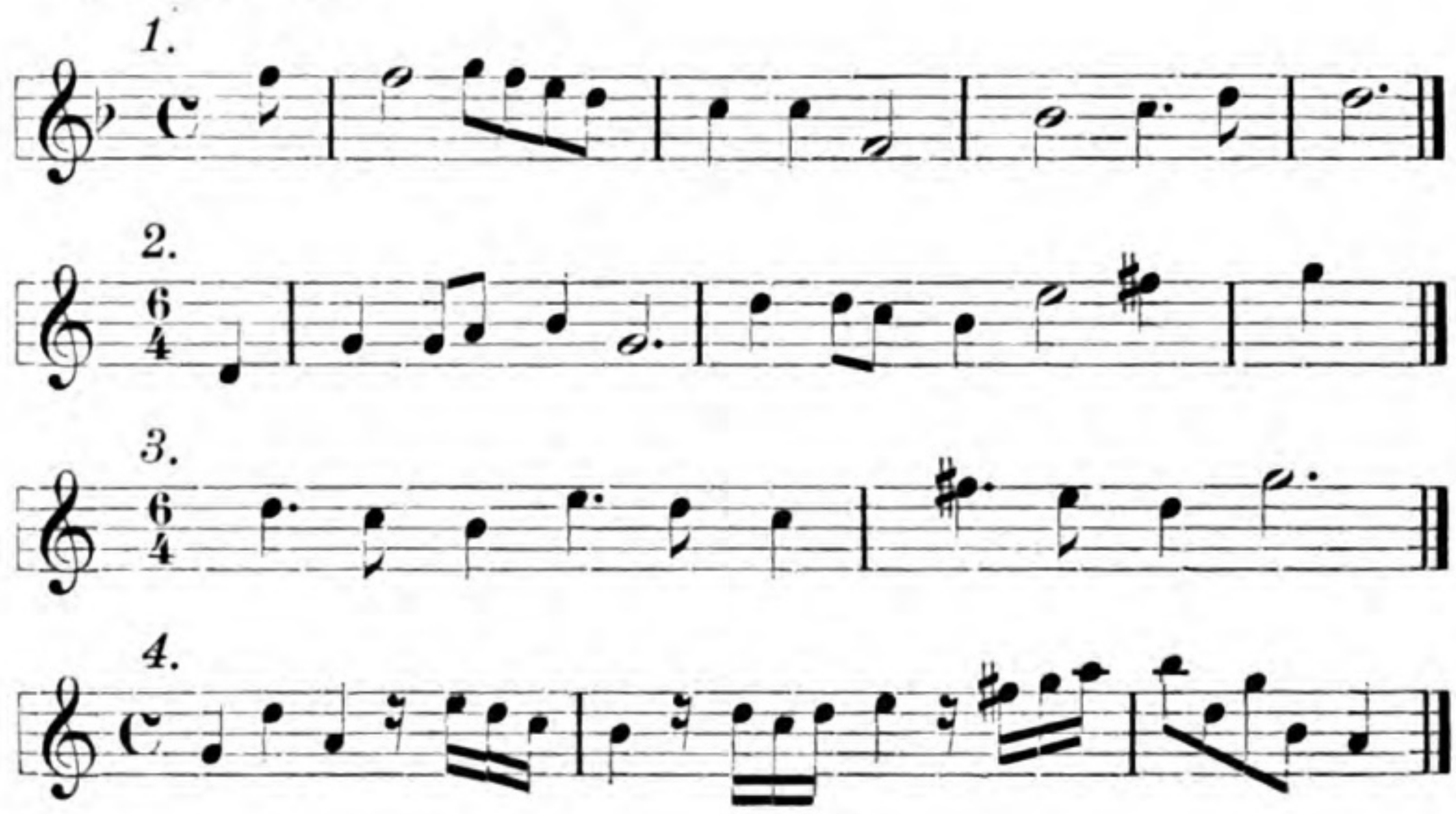
Intraden, die im $\frac{6}{4}$-Takt stehen, vollzieht sich ein Übergang zu menuettartigen Tänzen, z. B.:



Aria.
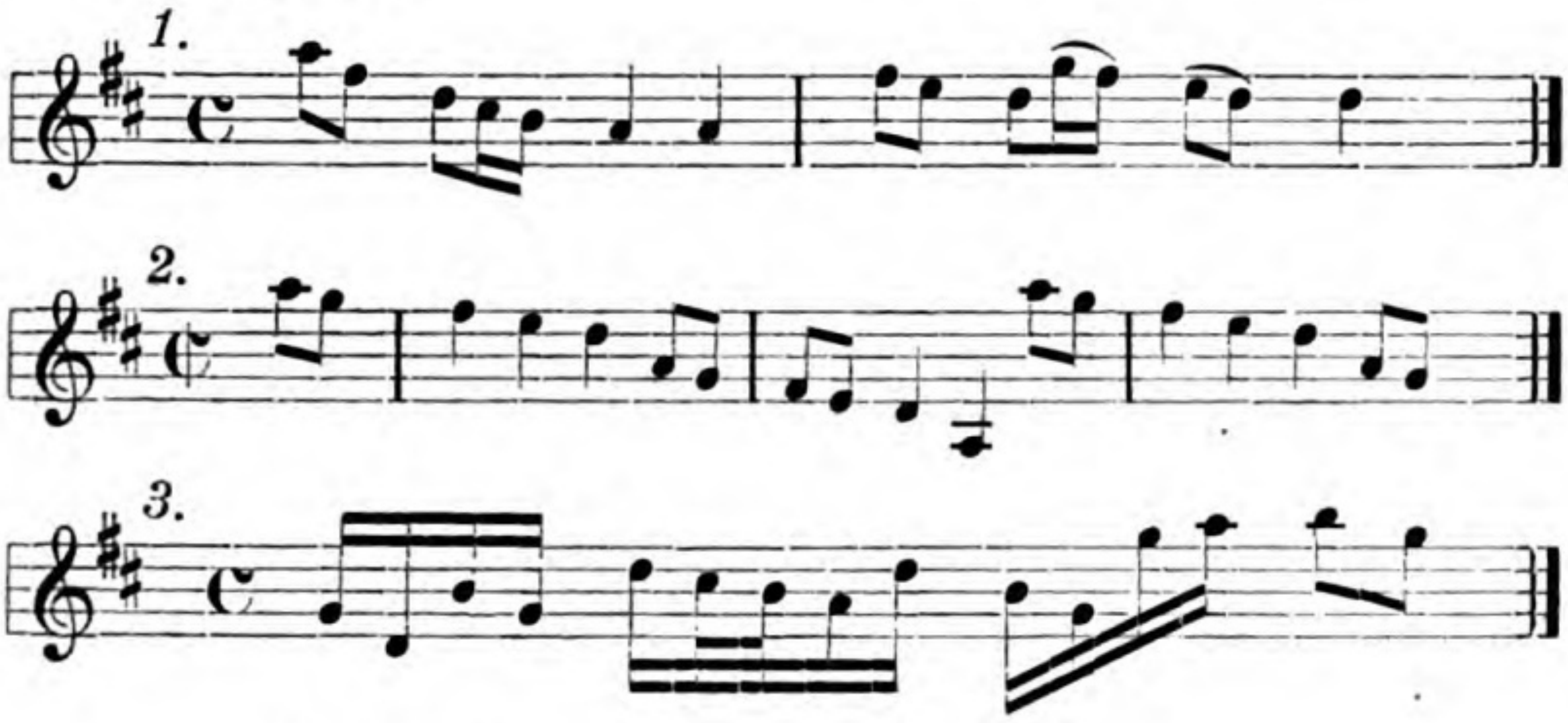
Dies ist der übliche Name für die Tänze insgesamt, die in den Kodizes als ‚Arien zu den Balletten', ‚Arie per i balletti' bezeichnet sind. Demgemäß unterliegt die Aria keiner bestimmten Form und keinem bestimmten Rhythmus; es kommen gleicherweise 𝄴, 𝄵, $\frac{3}{2}$- und $\frac{6}{4}$-Takt vor. Überwiegend haben die Arien die — anscheinend ursprüngliche — Liedform[1] und sind zweiteilig; daneben existieren auch dreiteilige Gebilde. Als Aria sind vor allem die benannten Tänze wie *‚la Margherita'*, *‚la Schiava'*, *‚la Pescatrice'* bezeichnet. Einige Anfänge von Arien mögen als Beispiel für die verschiedenen melodischen Strukturen dienen:

J. H. Schmelzer.
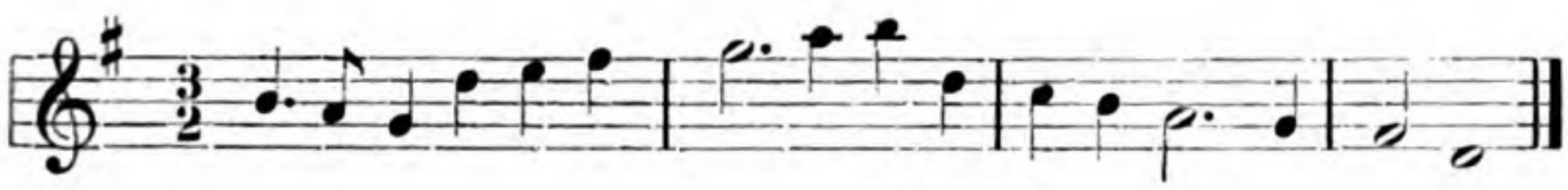


[1] Doch handelt es sich immer um wirkliche ‚Tänze', wie auch Tobias Norlind ‚Zur Geschichte der Suite', Sammelb. d. Int. Mus.-Ges., Bd. VII, S. 172 ff. annimmt.

A. A. Schmelzer.
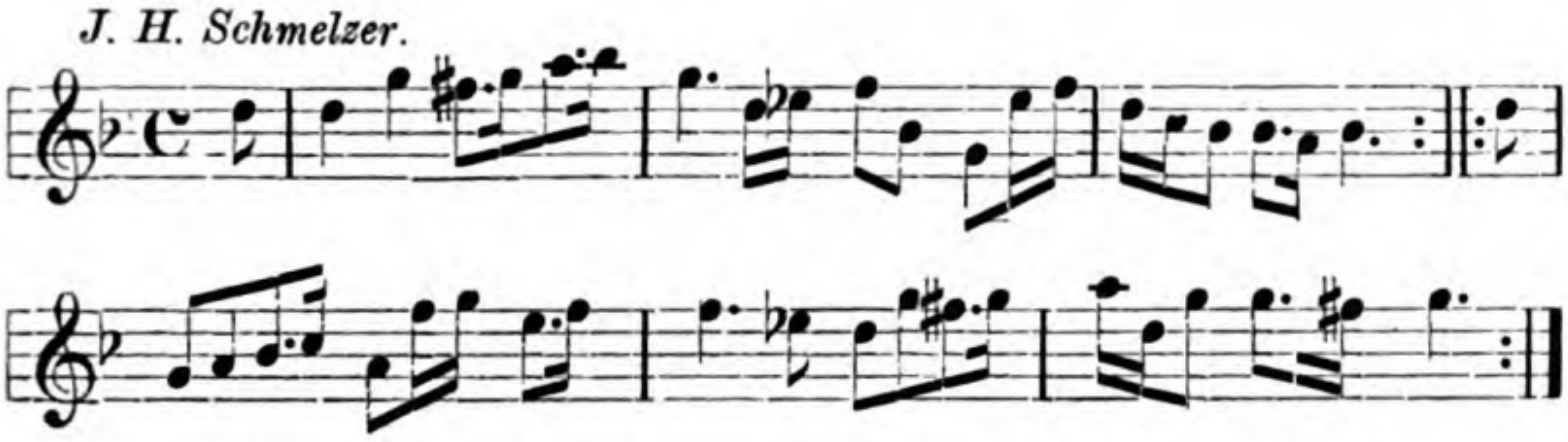


Gagliarde.

Dieser Tanz hat bei J. H. Schmelzer noch teilweise die bei den Venezianern beliebte Form des $\frac{3}{2}$, teilweise kommen auch Gagliarden im C oder $\frac{12}{4}$ vor. Charakteristisch sind für diesen Tanz Synkopierungen auf dem schwachen Taktteil, etwa:
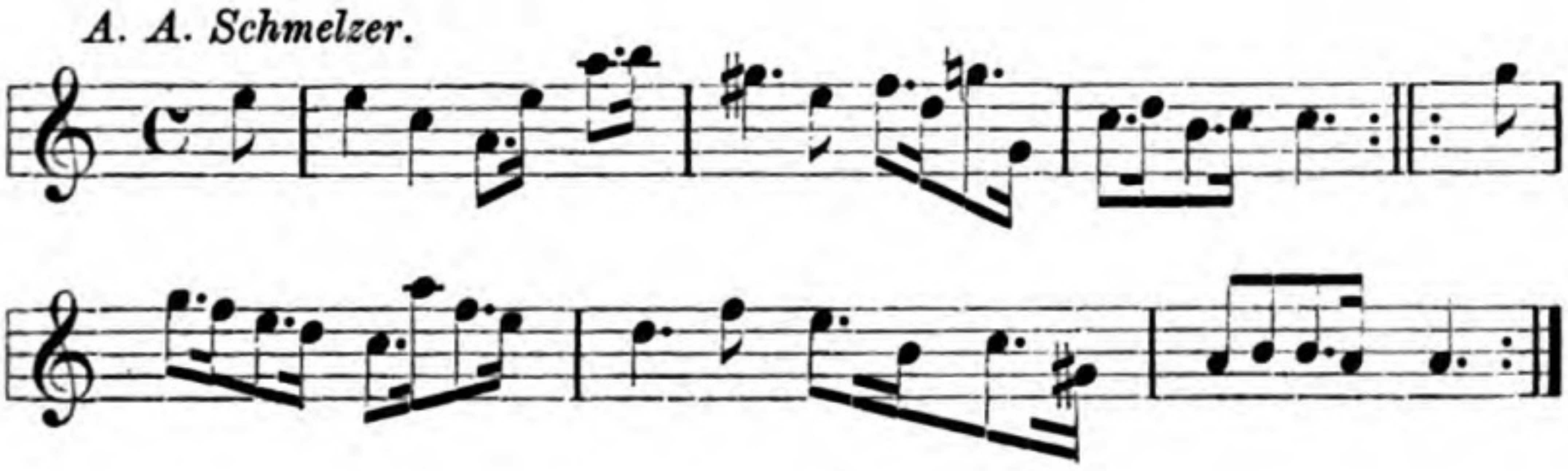


Gagliarden im $\frac{4}{4}$-Takt haben häufig dreitaktige Perioden; diese Form übernimmt A. A. Schmelzer von seinem Vater und bildet sie als das Reguläre aus.

J. H. Schmelzer.
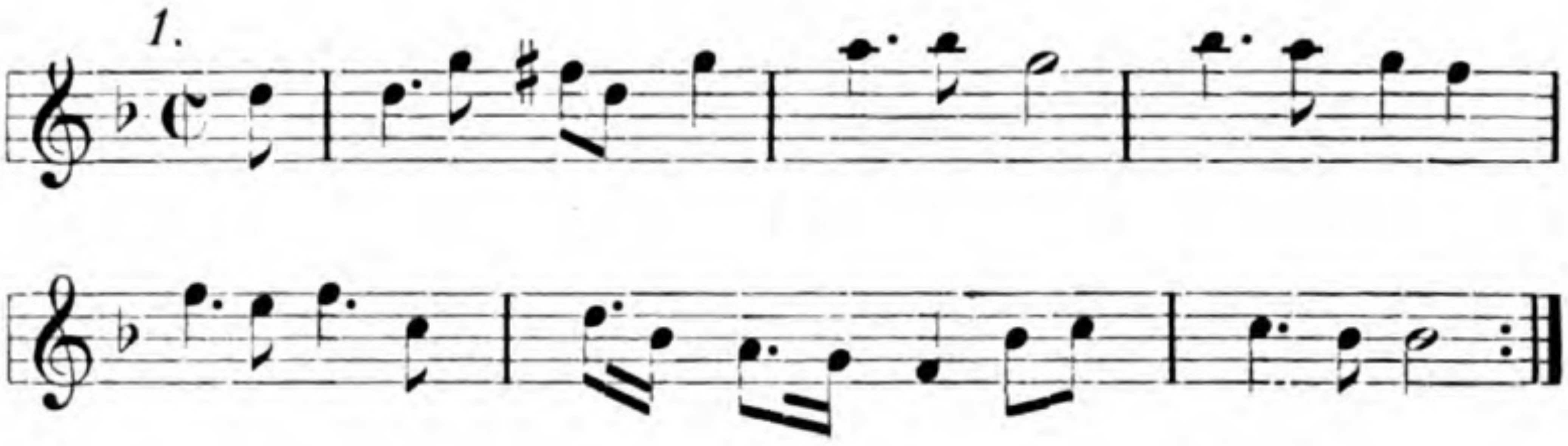


A. A. Schmelzer.



Bourrée.
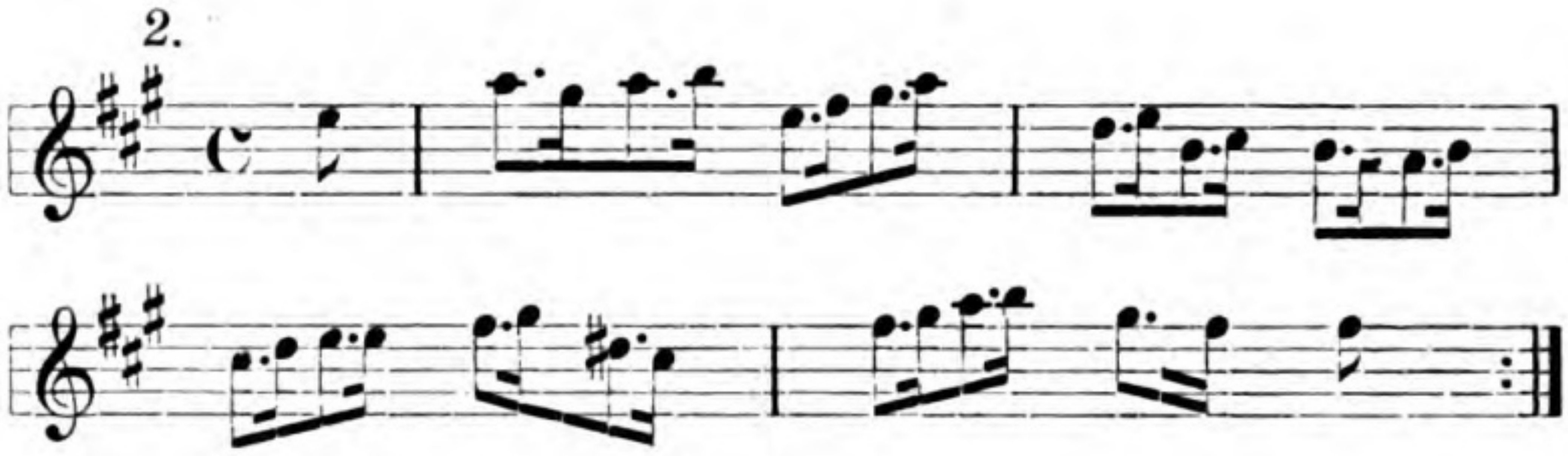
Bei J. H. Schmelzer ist die Bourrée in der Struktur noch ungemein beweglich. Der später, besonders bei A. A. Schmelzer übliche Auftakt von zwei Achtelnoten wird noch wenig gebraucht und läßt allerlei rhythmischen Gebilden Platz. Bei A. A. Schmelzer gerät diese Form ganz unter französischen Einfluß und erstarrt zu gleichartigen Perioden von je 4 Takten. Wir können bei J. H. Schmelzer daher noch sechsaktige Perioden finden

1.



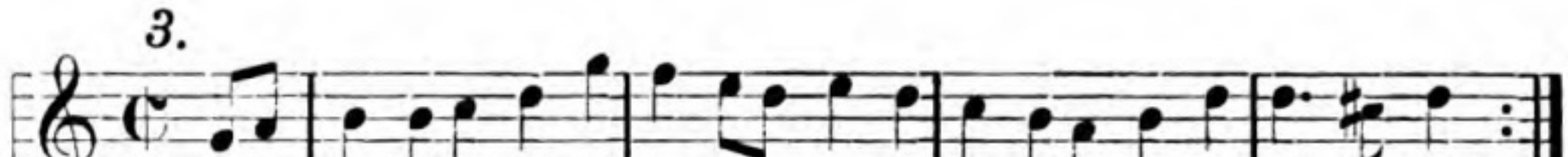
oder energische punktierte Achteln, die eher einer Intrada anzugehören scheinen:

2.
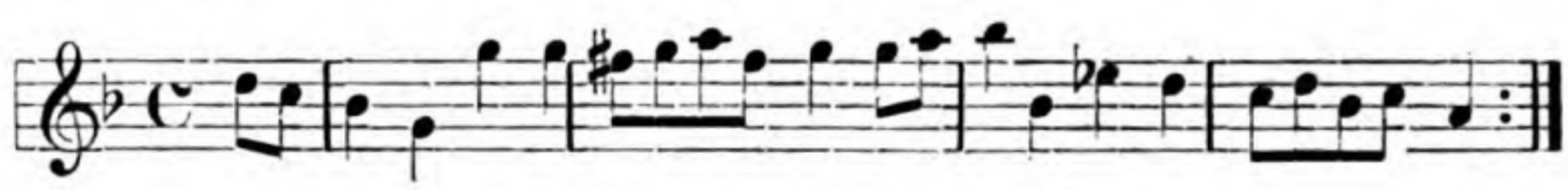


Eine Überleitung zu der Bourrée A. A. Schmelzers bildet die folgende:

3.
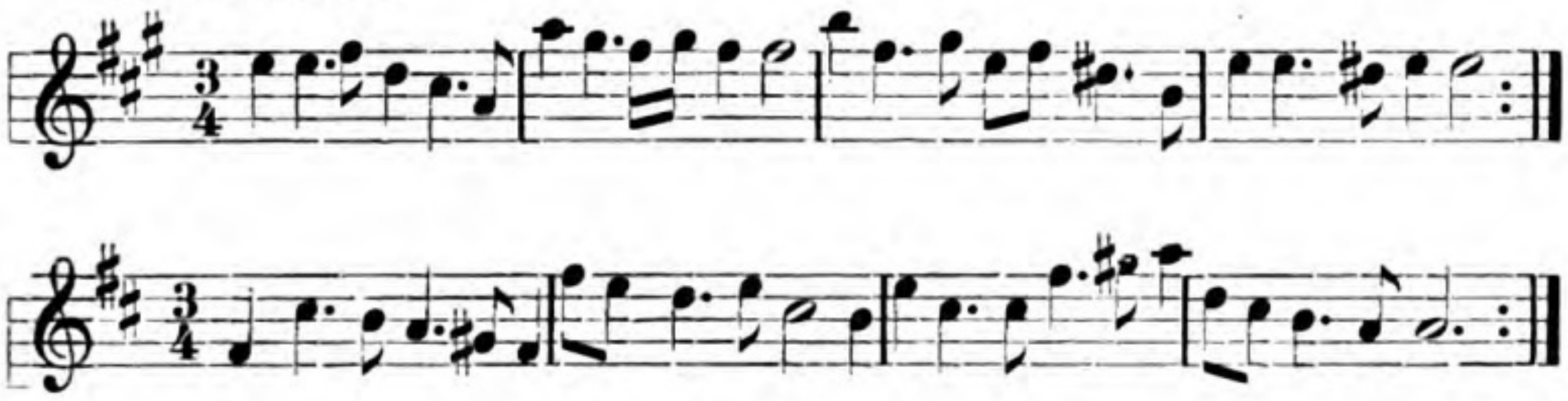


wie man aus dem Vergleich mit einer typischen Bourrée von A. A. Schmelzer ersehen kann.



Sarabande.

Die gleichartigste Form unter allen Tänzen hat die Sarabande. Auch J. H. Schmelzer macht von ihr ganz konventionellen Gebrauch.
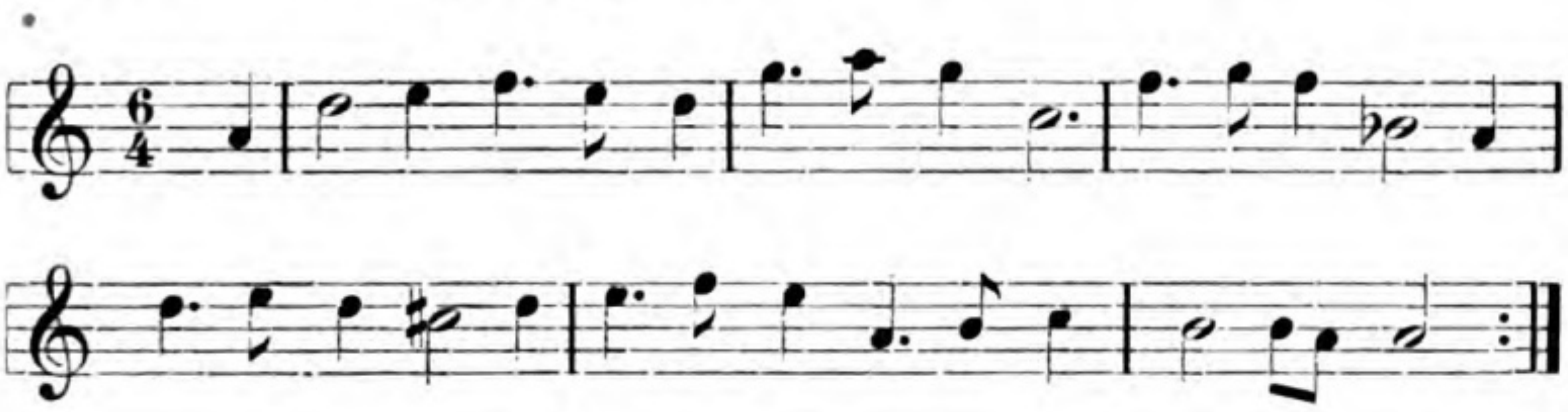
J. H. Schmelzer.



In einigen Fällen gestaltet sie A. A. Schmelzer auftaktig.
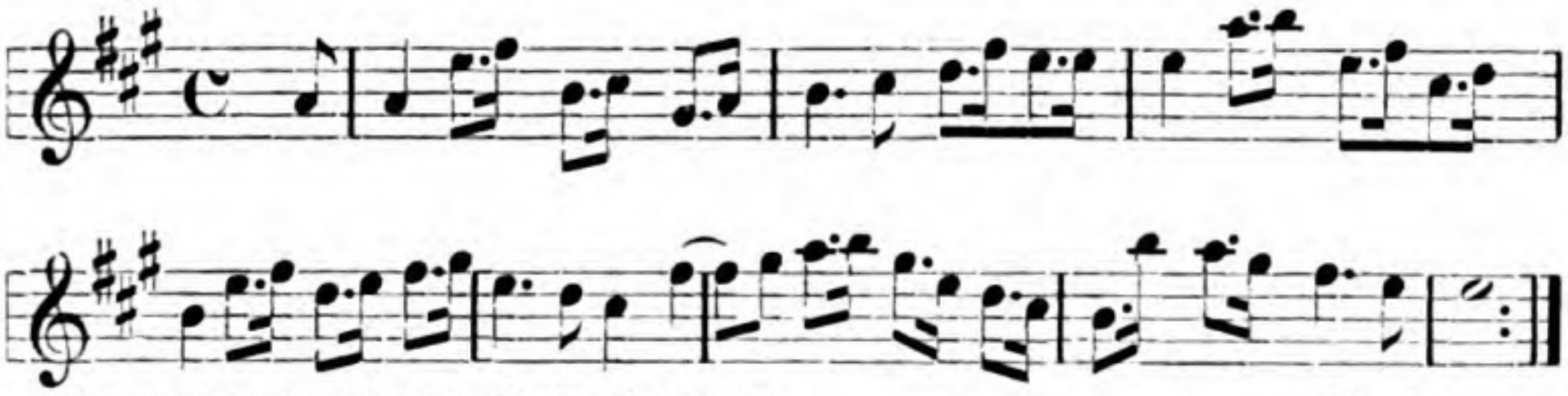
Gigue.

Die Gigue steht im $\frac{6}{4}$- oder $\frac{6}{2}$-Takt. Sie hat entweder den Barcarolenrhythmus:  oder mehr Sizilianenart: . Es sind meist länger ausgesponnene, zweiteilige Stücke von einem leicht elegischen ($\frac{3}{2}$) oder auch fröhlichen ($\frac{6}{8}$) Charakter. Für erstere Art ist das nachstehende Beispiel typisch:
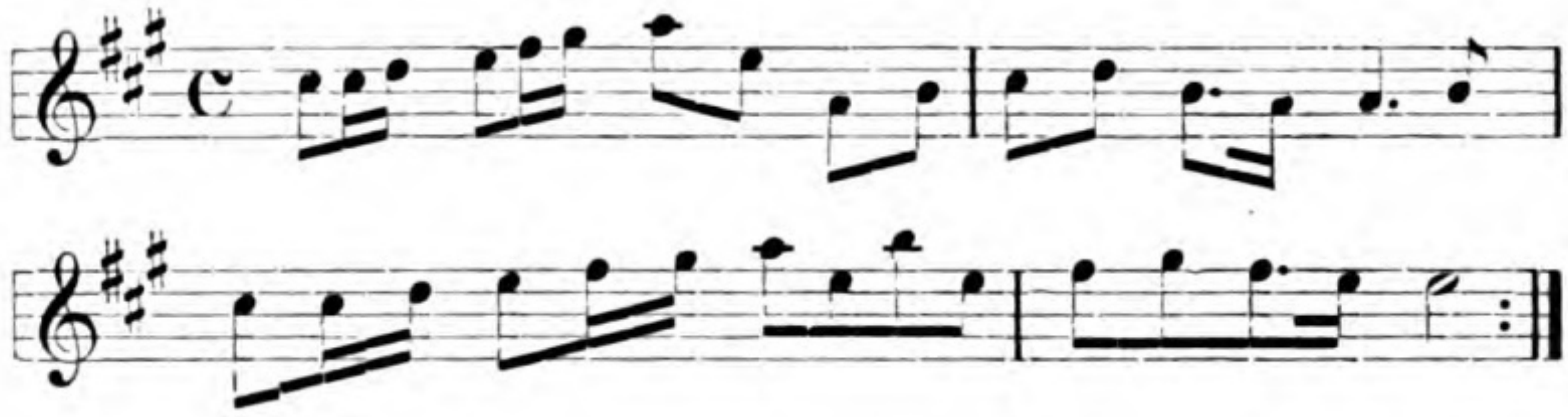


Ausnahmsweise findet sich eine marschartige ‚*Gigue per la Retirada*' im $\frac{4}{4}$-Takt.

Gigue per la Retirada.
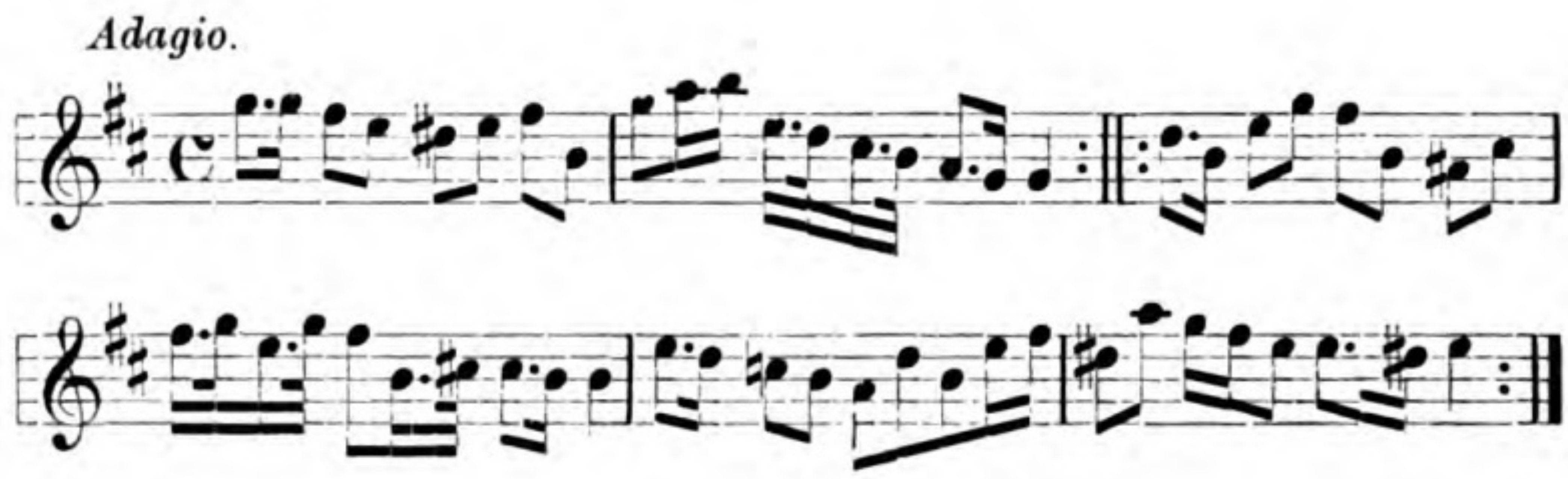


Gavotte.

Die Gavotten sind meist in der einfachsten Liedform 4 + 4 oder ‖: 4 + 4 :‖: 4 + 4 :‖ gehalten. Als Taktart kommen 𝄴 und 𝄵 vor, ausnahmsweise auch $\frac{6}{4}$.
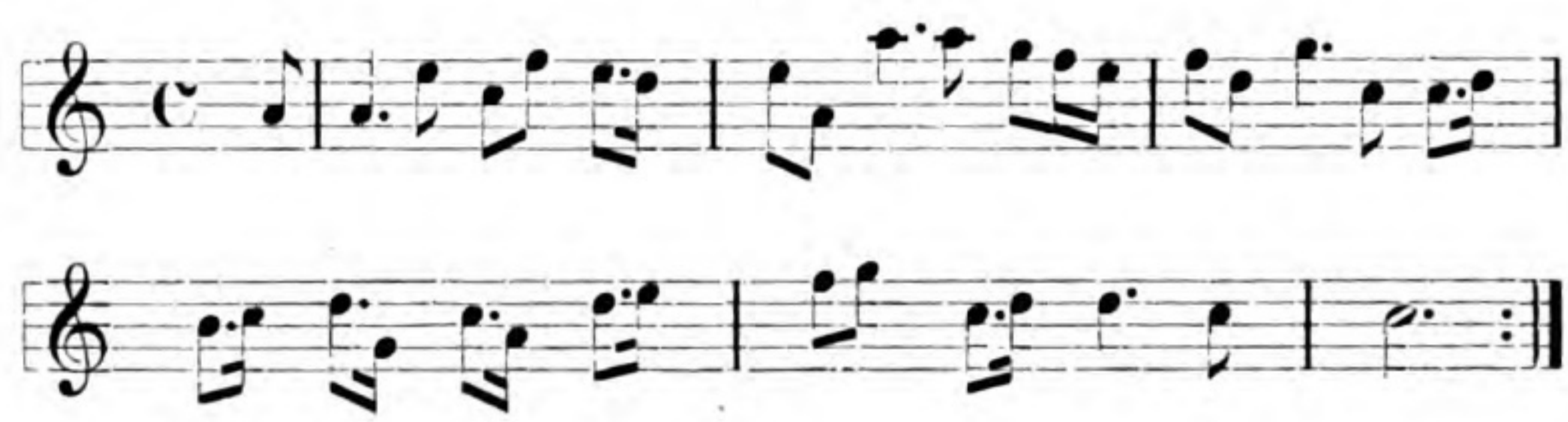


Bei A. A. Schmelzer ist die reguläre Form 2 :‖: 4 Takte.



Allemande.

Ein Tanz, von dem J. H. Schmelzer nur selten Gebrauch macht, ist die Allemande. An den wenigen Beispielen kann man auch keinerlei individuelle Ausgestaltung beobachten, so daß sie von einer Gavotte im 𝄴-Takt kaum zu unterscheiden ist. Es ist nur ein Kennzeichen der Allemande; daß sie immer auftaktig ist.
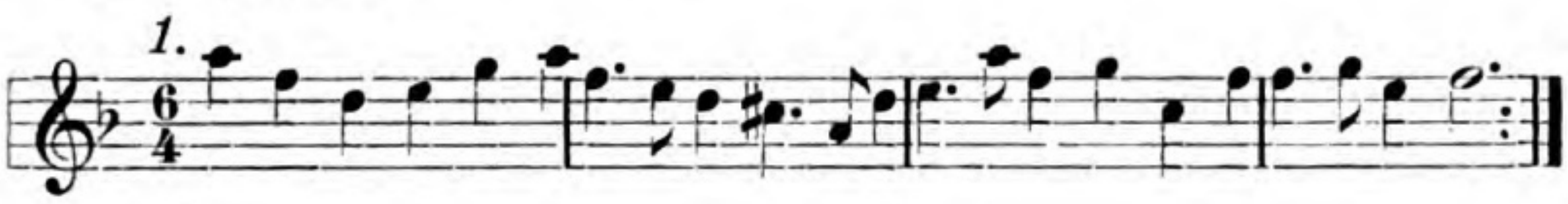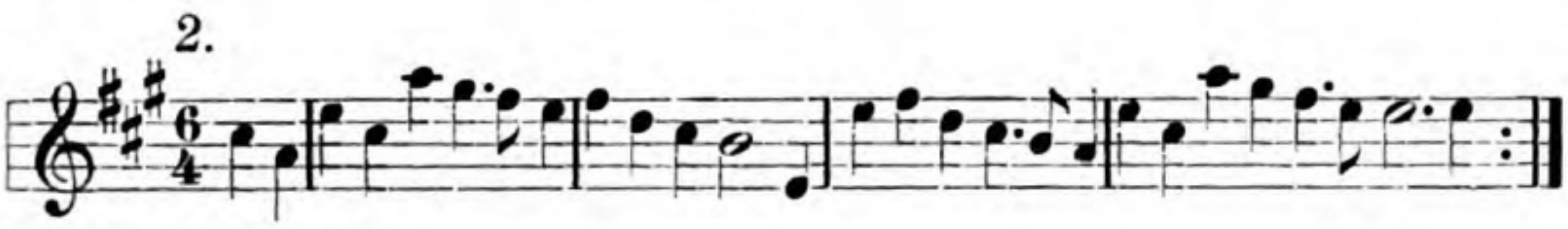


Sie gliedert sich in Perioden von 4 + 4 oder 6 + 6 Takten; bei A. A. Schmelzer fehlt sie gänzlich.

Trezza.
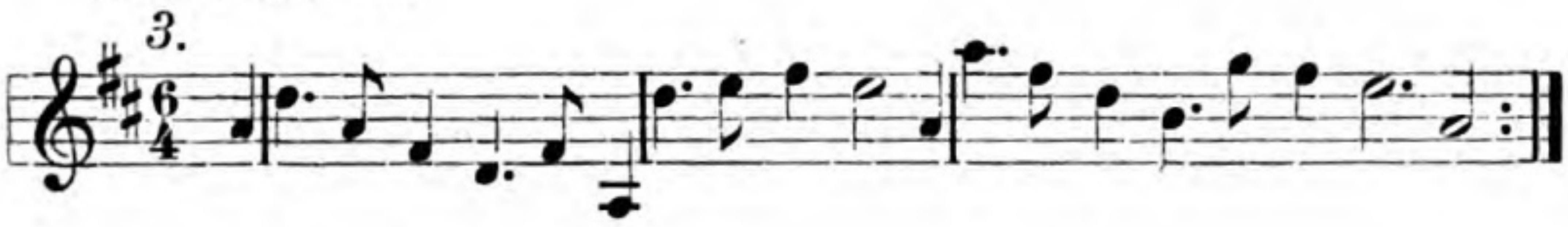
Dieser sonst ungewöhnliche Tanz findet sich bei beiden Schmelzer. Er hat rhythmisch mannigfache Gestalt und wechselt auch in der Taktart zwischen $\frac{6}{4}$ und C. Er nähert sich am meisten der Gigue oder Courante, ist zweiteilig und besteht gewöhnlich aus zwei Perioden von je vier Takten, die aber rhythmische Kürzungen oder Dehnungen (echoartige Wiederholungen) zulassen.

J. H. Schmelzer.



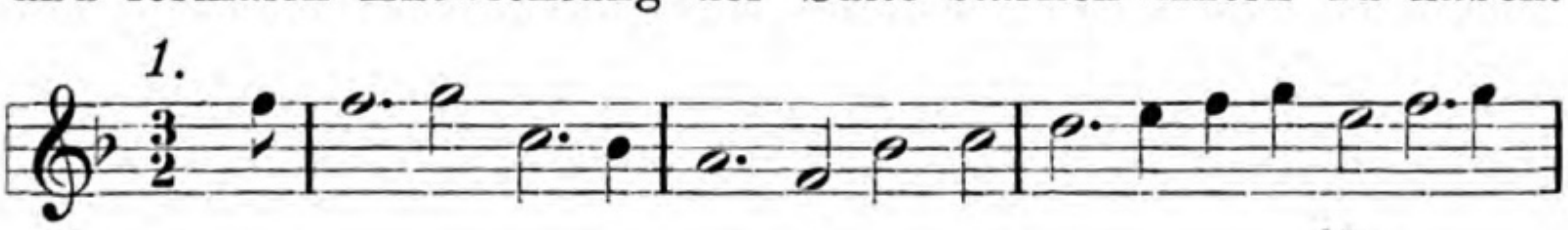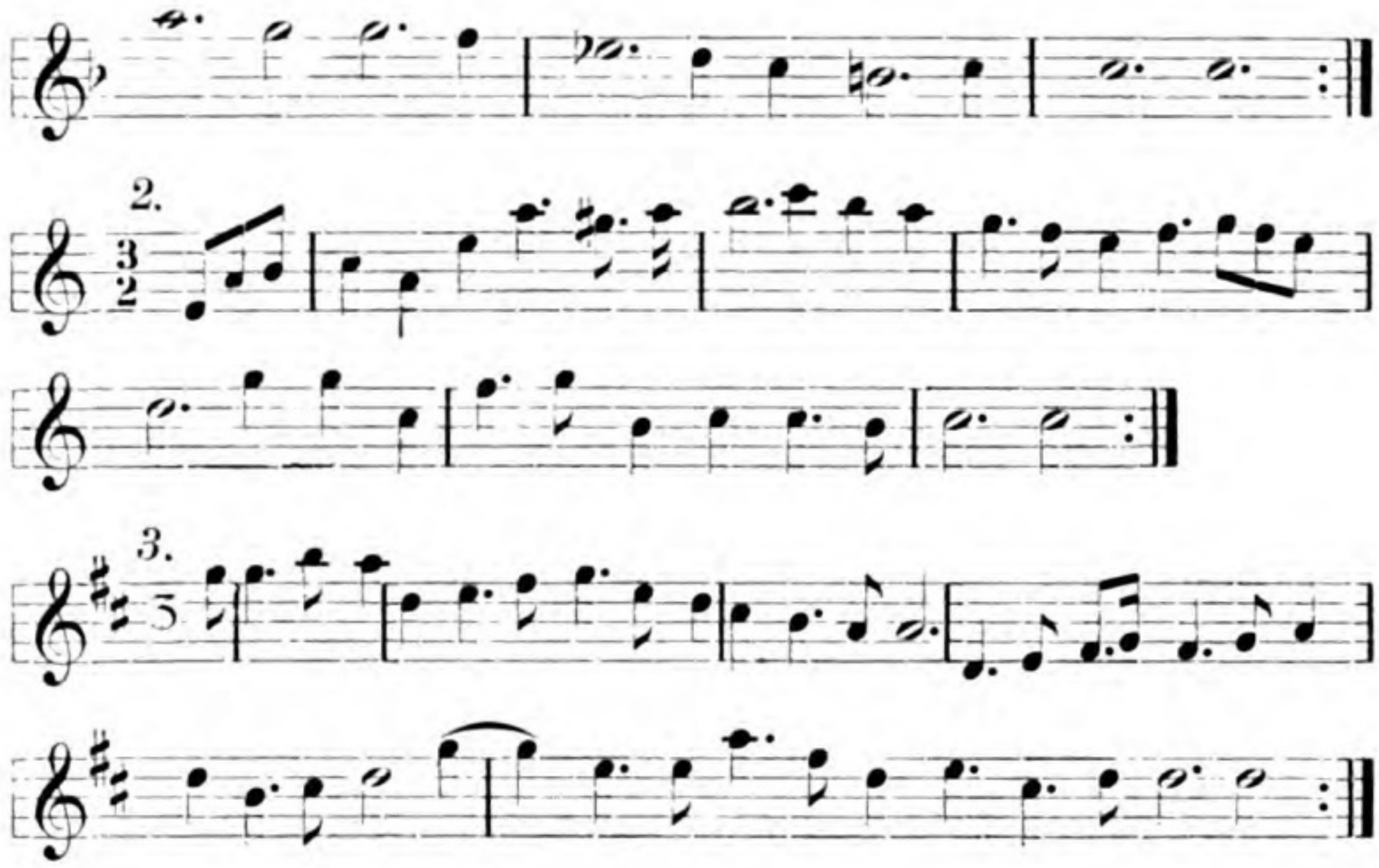


A. A. Schmelzer.



Courante.

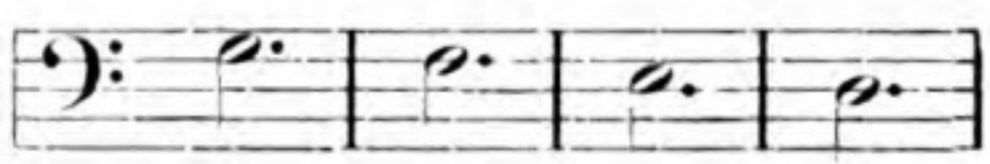
Hier bildet die Sechstaktigkeit die Basis des Periodenbaues. Als Taktart herrscht der $^3/_2$-Takt allein, und auch der Rhythmus zeigt eine Gebundenheit an das Schema . Doch kommen auch Zwischenglieder vor, die eine große Ähnlichkeit mit der Trezza haben. Wenn man die nachstehenden Beispiele mit einander vergleicht, so wird man zwischen der einer früheren Zeit angehörenden ersten Courante von J. H. Schmelzer und der einer späteren Zeit angehörenden zweiten einen größeren stilistischen Unterschied konstatieren können, als zwischen der letzteren und der dritten Courante, die von A. A. Schmelzer stammt. Dieser Fall ist nicht vereinzelt. J. H. Schmelzer scheint an der stilistischen und formalen Entwicklung der Suite starken Anteil zu haben.





Chaconne.

Dieser Tanz ist nach Böhme[1] von Arabern nach Spanien gebracht worden. Wahrscheinlich stammt aus dieser Zeit bereits das Tetrachordmotiv
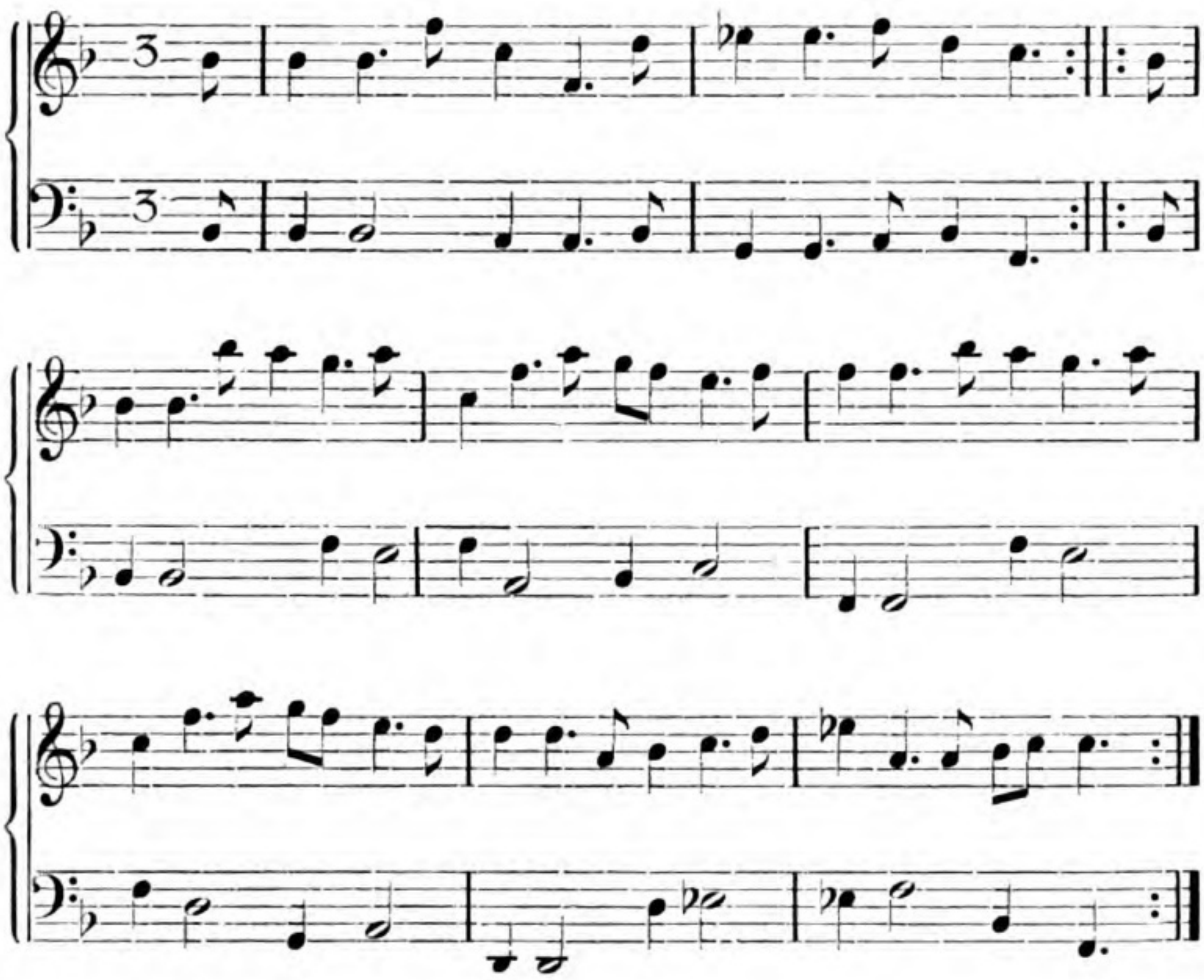


das den typischen Baß fast aller frühen Chaconnen bildet. Es wurde als venezianische Eigenart angesehen, bis sich in jüngster Zeit Spuren davon in Spanien nachweisen ließen. Da dieses Motiv aber stets mit dem Prinzipe der Variation über dem sich wiederholenden Basse verbunden ist, so mag die Frage aufgerollt sein, ob wir nicht die Kunst der Variation als Kern der formalen Entwicklung in der Instrumentalmusik anzusehen haben. Wir würden dann dem Oriente nicht nur einen wesentlichen Teil unserer vokalen Musik, sondern auch das Prinzip der Form in der Instrumentalmusik verdanken. Mit der Lösung dieser Frage wäre ein großer Schritt in der Erkenntnis der Formgestaltung getan.

In den Chaconnen von J. H. Schmelzer findet sich das Motiv mehr oder minder verändert; immer läßt sich aber die Herkunft von obengenanntem Tetrachordmotiv nachweisen.
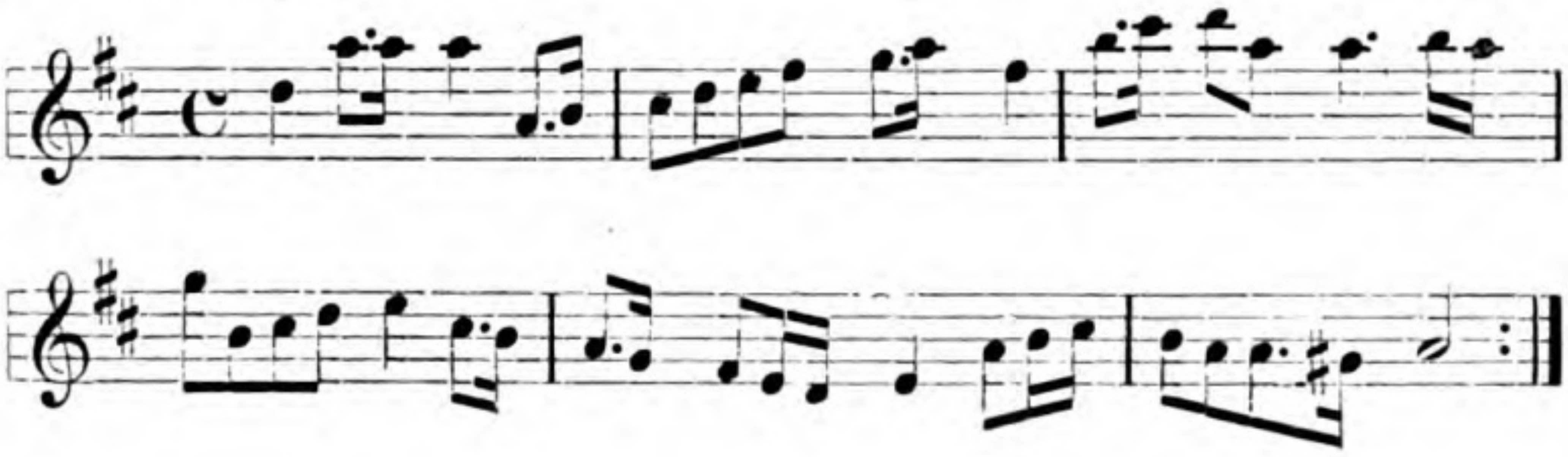
---

[1] Geschichte des Tanzes in Deutschland, S. 127.



Bei A. A. Schmelzer fällt der ostinate Baß in den Chaconnen weg und es verbleibt bloß die Erinnerung daran, indem in diesen Tänzen der Baß beweglicher und ausdrucksvoller gesetzt ist, als es sonst üblich ist.

Retirada.

Die Retirada ist das Gegenstück zur Intrada. Auch sie hat marschartigen Charakter und bevorzugt energische Rhythmen. Sie steht im 𝄵 und ist zweiteilig. J. H. Schmelzer weiß sie immer individuell zu behandeln, sein Sohn aber macht von ihr spärlichen Gebrauch, wie man dies besonders aus seinen späteren Suiten ersehen kann. Ihre Struktur kann man an nachstehender Melodielinie des ersten Teiles einer frühen Retirada von J. J. Schmelzer gut beobachten.
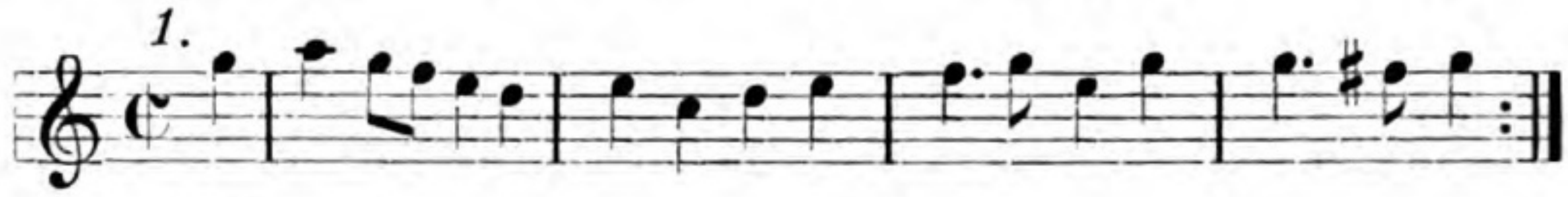


A. A. Schmelzer hält an diesem Typus fest, weiß aber nicht derart energisch sich entwickelnde Melodien zu erzielen. Man beachte an vorstehendem Beispiel den Umfang der Melodieführung durch zwei Oktaven, die architektonische Gliederung des Ganzen und die symmetrische Verteilung von Höhe und Tiefe, alles die geübte Hand eines reifen Künstlers bezeugend.

Menuett.
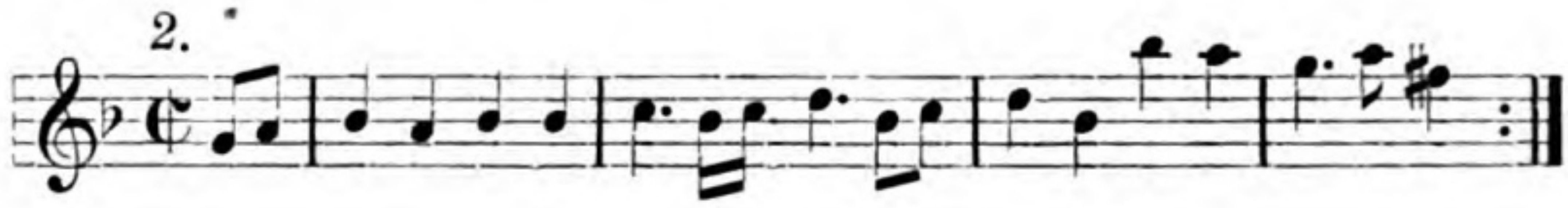
Es ist interessant zu beobachten, wie das Menuett, in diesen Suiten von dem vorwiegenden Rhythmus  ausgehend, sich immer mehr der klassischen Form nähert. Eine genaue Entwicklung dieser für die Wiener Instrumentalmusik so wichtigen Tanzform zu geben, wird sich nur auf Grund eines umfassenden Materials durchführen lassen.

Aus den wenigen Beispielen, die den vorliegenden Balletten entnommen werden konnten, läßt sich nur eine große Variabilität des Menuetts in der Epoche um 1700 konstatieren, die es verlohnend erscheinen läßt, den einzelnen melodischen und rhythmischen Gestaltungen dieser Form nachzugehen. Bei J. H. Schmelzer finden sich sogar Menuette in gerader Taktart:

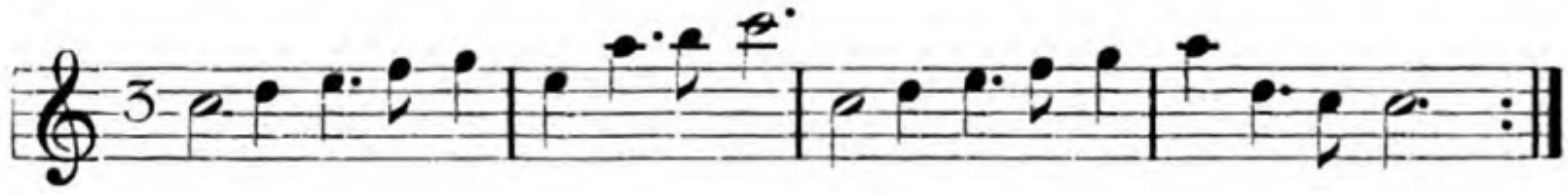
1.
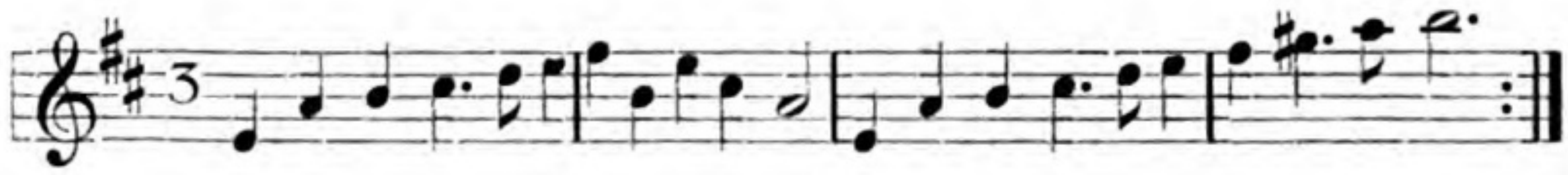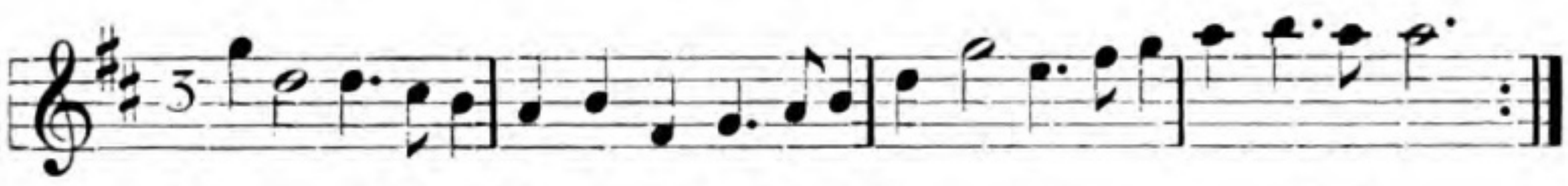


2.
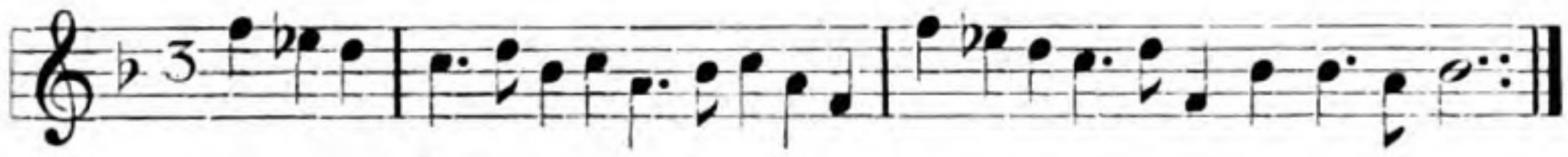


Wie aus den Tabellen ersichtlich ist, macht er aber von dieser Tanzart nur spärlichen Gebrauch. A. A. Schmelzer verwendet sie häufiger, verbindet aber noch keine bestimmte Taktart mit ihnen. Denn hinter dem 3 verbergen sich einerseits $\frac{6}{2}$-Takte
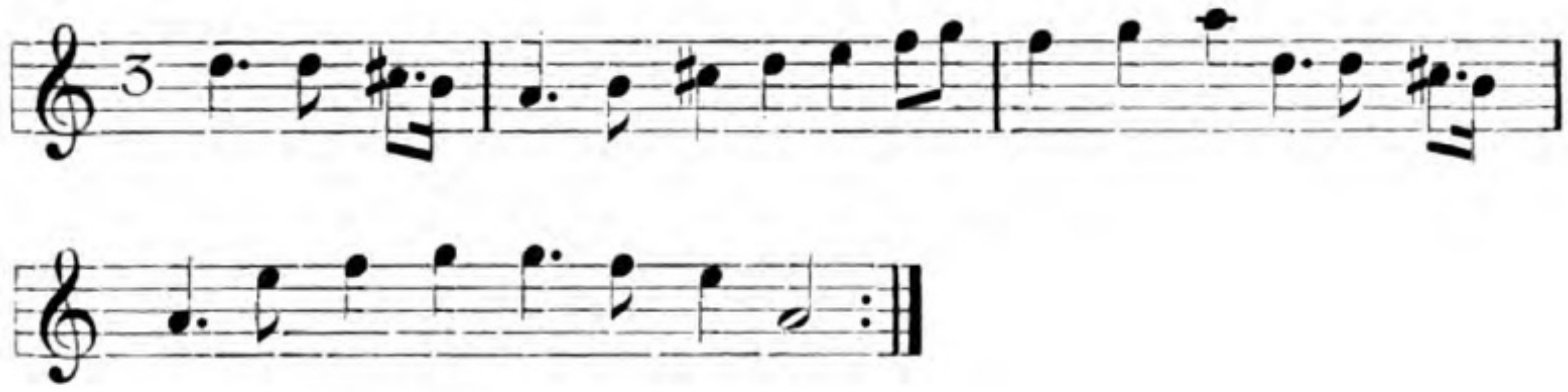






dann aber auch $\frac{9}{2}$-Takte und Mischungen von $\frac{6}{2}$ und $\frac{9}{2}$.
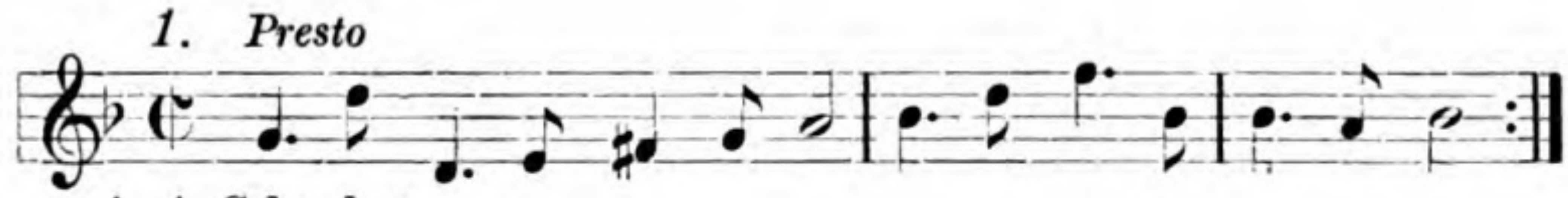




Traccanario.

Der Traccanario, ein französischer Tanz aus dem Mittelalter (traquenard), ist eine Art Saltarello. Er ist zweiteilig, wobei der zweite Teil doppelt so lang wie der erste ist. Das gewöhnliche Schema ist 2 :‖: 4 :‖ Er steht im ₵-Takt, wird *presto* gespielt und hat punktierte Rhythmen. J. H. Schmelzer wendet ihn nur selten an, dagegen bevorzugt ihn A. A. Schmelzer eine Zeitlang.
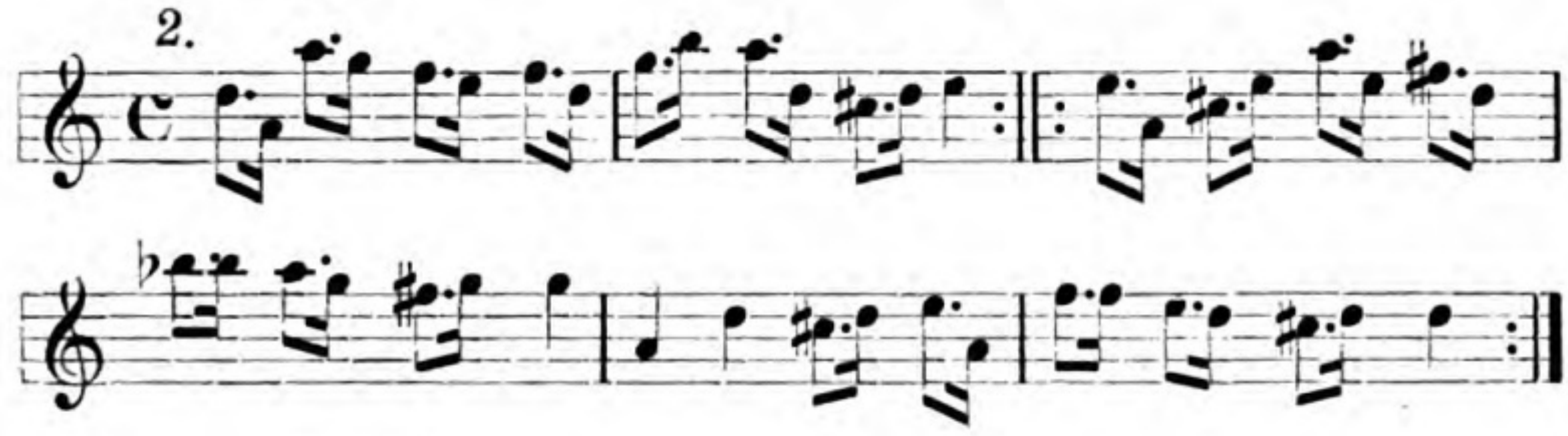
J. H. Schmelzer.

1. Presto



A. A. Schmelzer.

2.
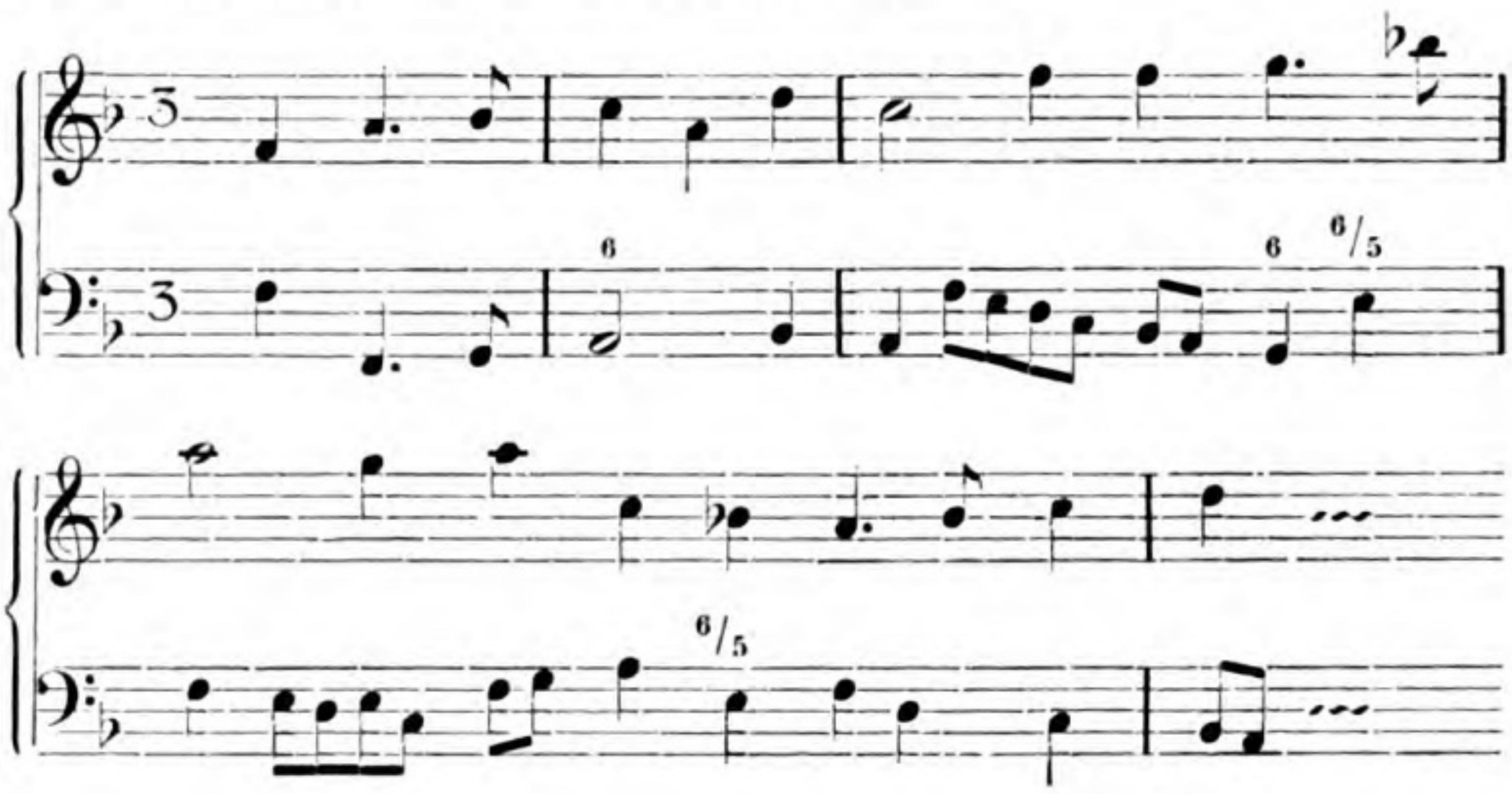


Follia.

Da sich dieser Tanz nur je einmal bei J. H. Schmelzer und seinem Sohne findet, können kaum allgemeine Gesichtspunkte für seine Beurteilung gewonnen werden. Die Follia, ein der Sarabande nahestehender zweiteiliger Tanz spanischer

Herkunft[1], wurde gegen Ende des 17. Jahrhunderts allgemeiner bekannt. So mag man auch in Wien Interesse gehabt haben, sich in der neuen Form zu versuchen. Der Rhythmus



wird konsequent beibehalten. Riemann[2] deutet darauf hin, daß die Follia eine der ältesten Formen des Ostinato sein könne. Auch die Follia des Beispieles A. A. Schmelzers hat etwas vom Ostinato an sich in dem Rudiment eines ausdrucksvollen Basses, der sich meistens bei solchen Formen findet (wie bei den Chaconnen um 1750), die früher einen ostinaten Baß hatten, während die Follia des *Balletto a cavallo* von J. H. Schmelzer nichts davon erkennen läßt:



Moresca.
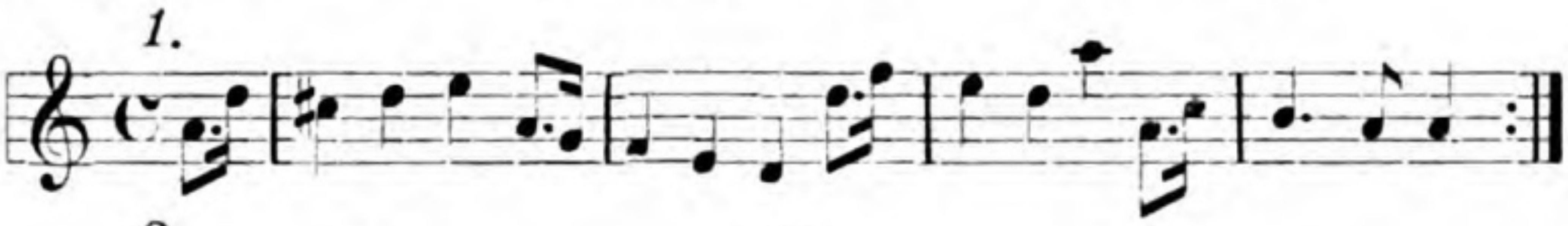
Die Moresca ist eine Art ‚Schwertertanz, der überall dort zu finden ist, wo Traditionen vom weltgeschichtlichen Kampf der Christen gegen die Sarazenen dargestellt werden'.[3] So ist es natürlich, daß dieser in der venezianischen Schule gebräuchliche Tanz vor allem auch in Wien Eingang fand, wo die Türkenkriege gerade wieder (2. Türkenbelagerung Wiens 1683) höchst aktuell waren. Diese Moresken stehen im ₵-Takt und bevorzugen einen marschartigen Rhythmus: 
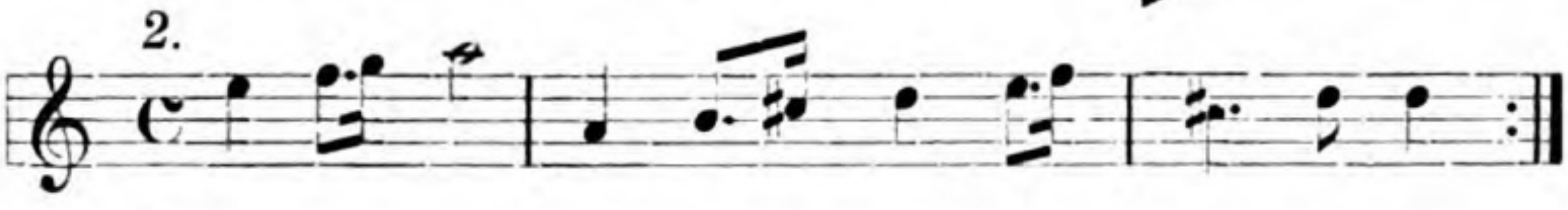
[1] G. Desrat, Dictionnaire de la Danse, S. 147.
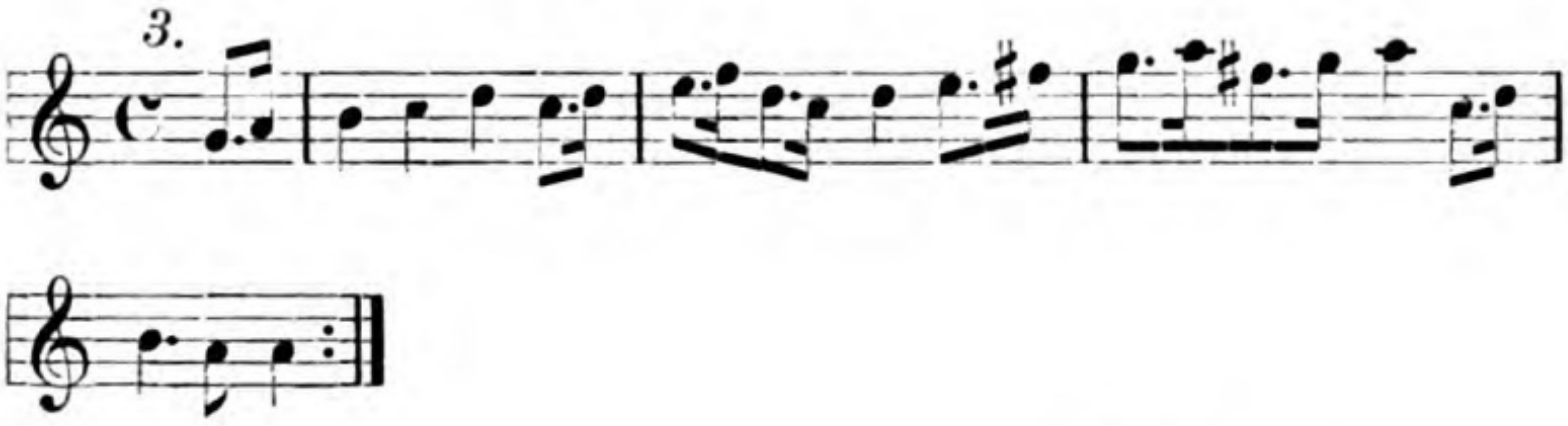
[2] H. Riemann, Musiklexikon, VII. Aufl., S. 418.
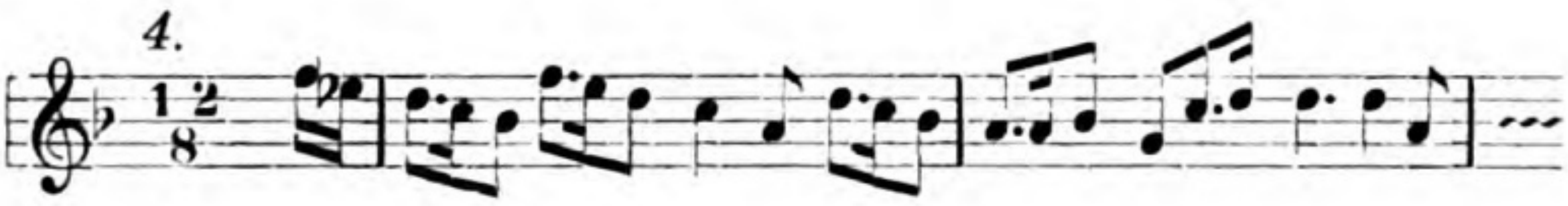
[3] Böhme, Geschichte des Tanzes I, S. 133.

was dem ursprünglichen Charakter der Moresca, die gewöhnlich in einem schnellen  ausgeführt wurde, nicht mehr entspricht. Dennoch findet sich, wie man aus dem vierten Beispiel ersehen kann, auch diese Form bei Schmelzer.









Saltarello.
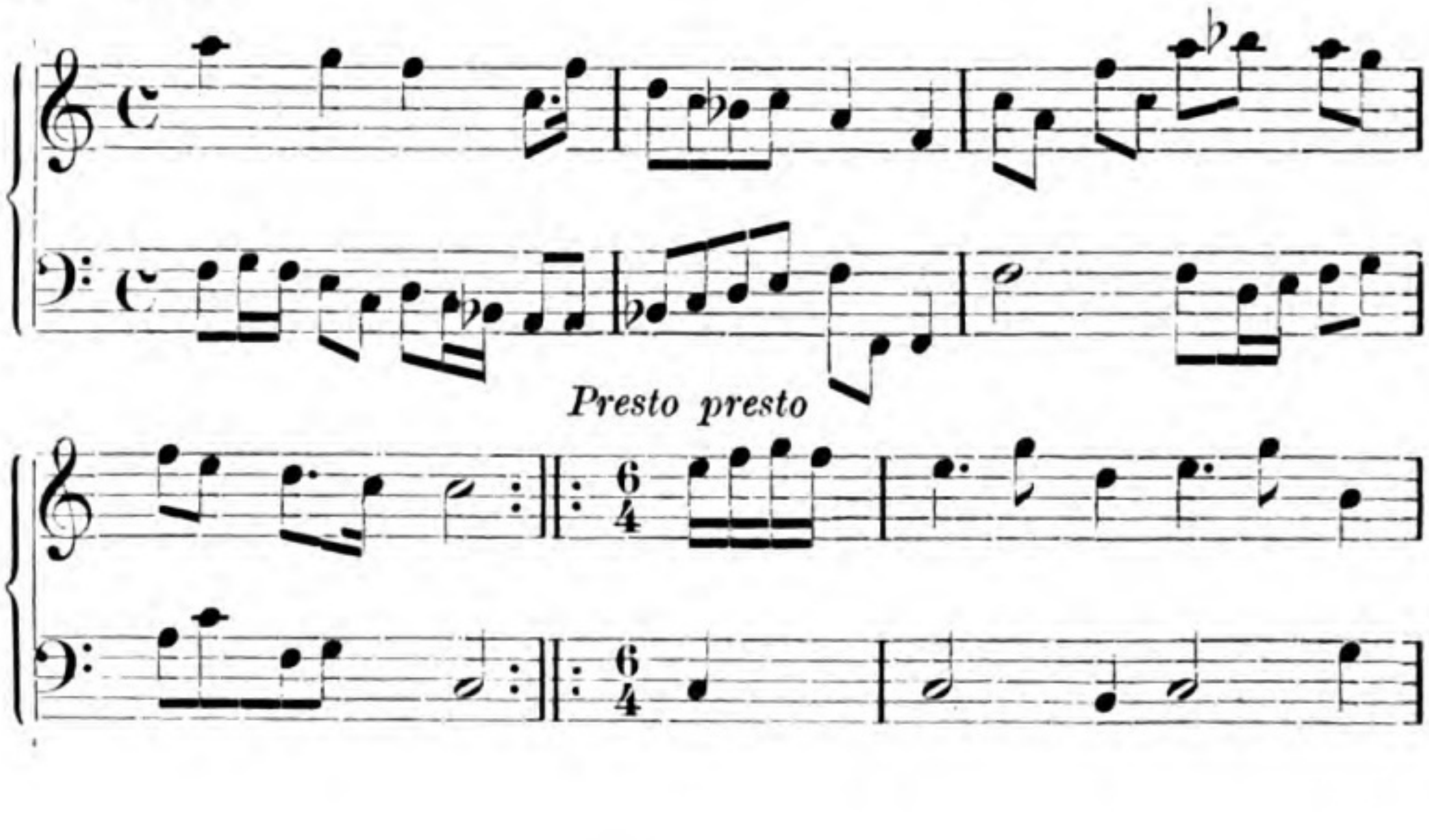
Auch dieser Tanz hat hier nicht mehr seine ursprüngliche Bedeutung als ein der Pavane im Tripeltakt folgender Nachtanz, sondern wird im ₵-Takt mit marschartig punktierten Rhythmen gebracht, und ist äußerlich kaum von der Moresca zu trennen:
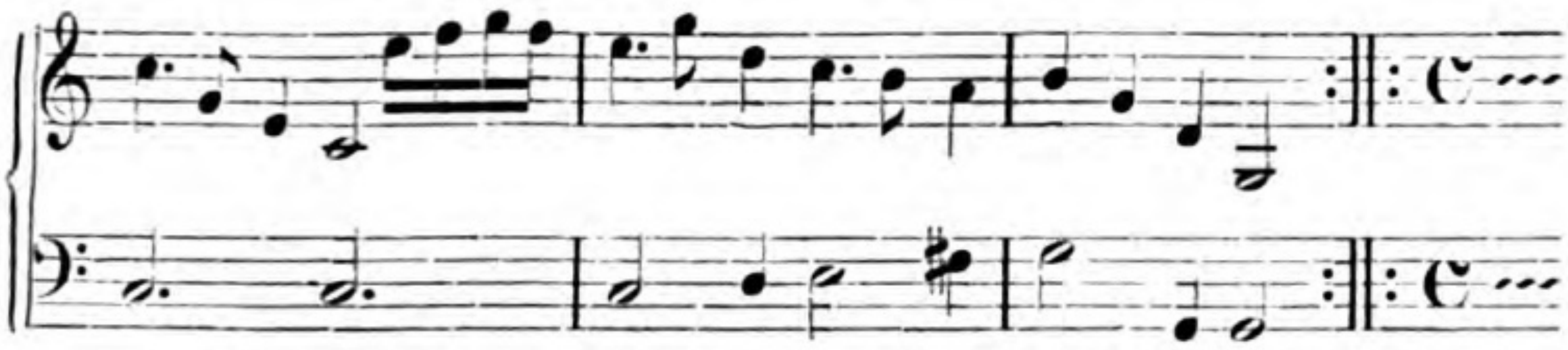


Dies wären die hauptsächlichsten Formen der in den Suiten der beiden Schmelzer vorkommenden Tänze. Aus der Art, wie bei ein und derselben Tanzart gerader und ungerader Takt wechseln, manche Formen einander dermaßen ähneln, daß die verschiedenen Namen nur äußerlich verwandte Gebilde auseinanderzuhalten suchen, kann man schließen, daß wir es bereits mit einer Auflösung der strengen Suitenformen zu tun

haben. Wir haben gesehen, daß unter dem Namen Intrada, Balletto, ‚anderte Täntze', Aria eine Reihe der verschiedenartigsten Formen und Gebilde vereinigt sind, daß andere Formen ineinanderfließen, kurz, daß aus der Mannigfaltigkeit der früheren Formen sich eine verhältnismäßig geringe Zahl herauskristallisiert und diese Typen selbst, wie man bei A. A. Schmelzer bemerken kann, immer starrer gehandhabt werden. Wir können das vereinzelte Vorkommen der Pavane, Branle, des Passamezzo etc. übergehen, da wir aus den wenigen Beispielen keinen genügenden Aufschluß über ihre allgemeine Verwendung bei den Schmelzer oder ihrer Schule erhalten können. Es wird Aufgabe einer weiteren Untersuchung sein, die ganze Instrumentalistengruppe am Wiener Hofe, die sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit der Ballett- oder Suitenkomposition befaßte, hinsichtlich der Formen, die sie verwenden, zu untersuchen. Hier mögen nur einige interessante Tänze noch angeführt sein, die uns ermöglichen, das aus der Beschreibung des Inhaltes der Kodizes gewonnene Bild etwas zu vervollständigen und als Illustration des Nachstehenden zu dienen.
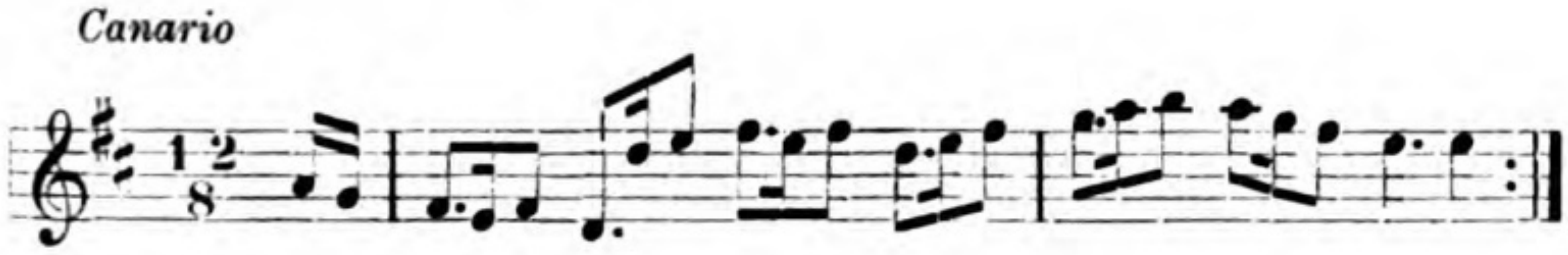
Zuerst sei ein Bergamasco von A. A. Schmelzer angeführt, der durch seine eigenartige Struktur auffällt. Er besteht aus vier Teilen, deren jeder wiederholt wird. Je zwei Teile korrespondieren einander, und zwar der erste dem dritten, der zweite dem vierten. Teil 1 und 3 stehen im C-Takt, Teil 2 und 4 im $\frac{6}{4}$-Takt und sind sehr schnell (presto presto) zu nehmen. Beachtenswert ist die sorgsame und schöne Führung des Basses.
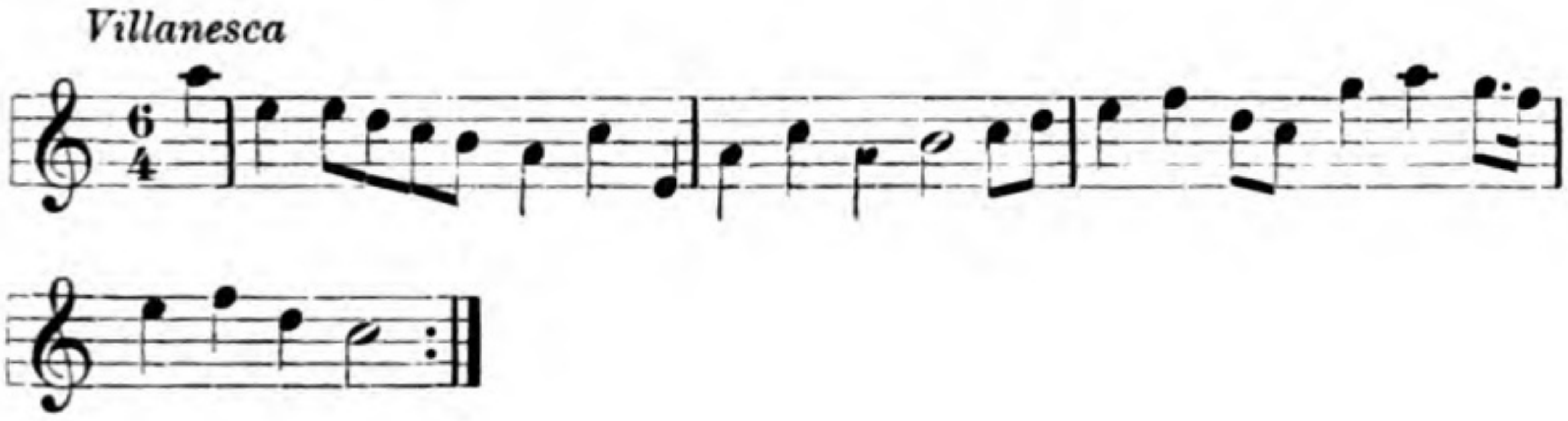




Ferner seien Beispiele eines Canario von A. A. Schmelzer, einer Villanesca, einer Branle und einiger programmatisch benannter Stücke gegeben:
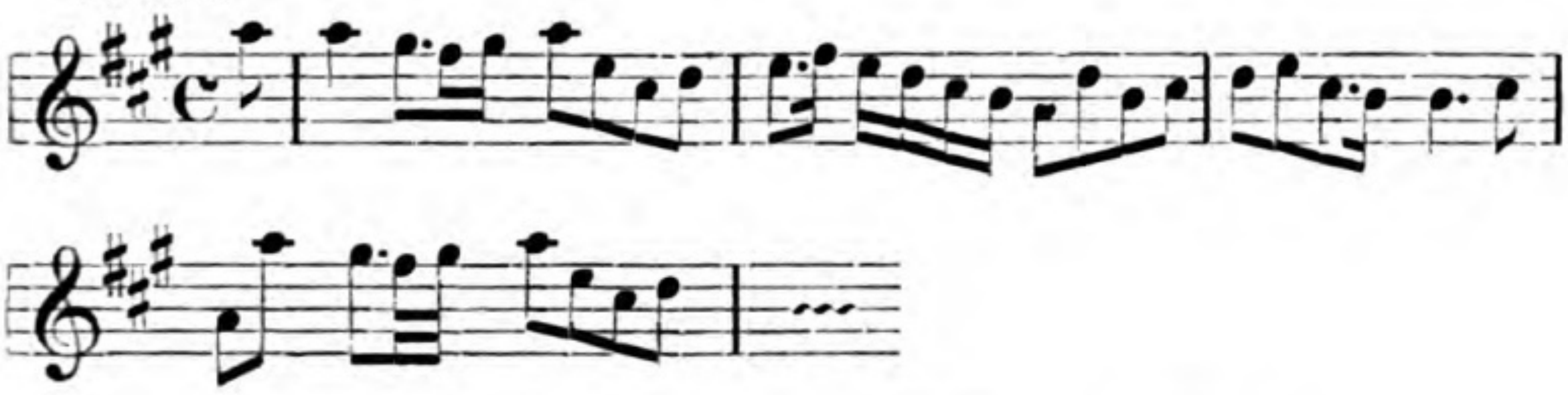
Canario



Villanesca
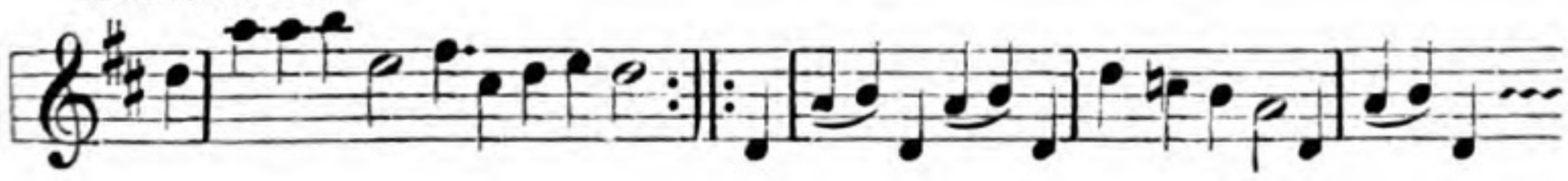


Branle
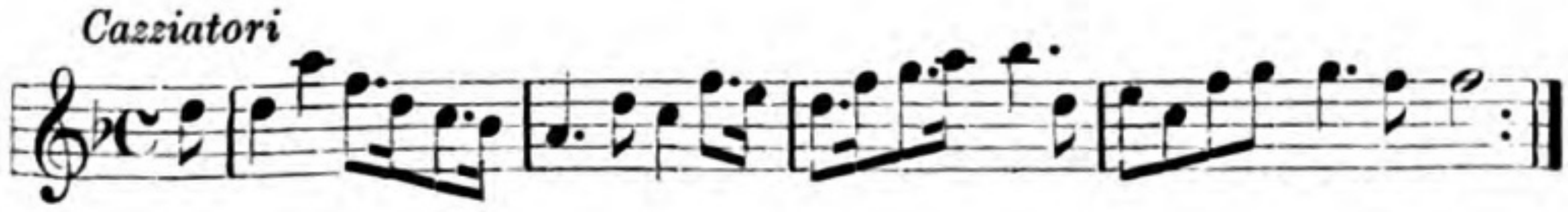


Campanelle
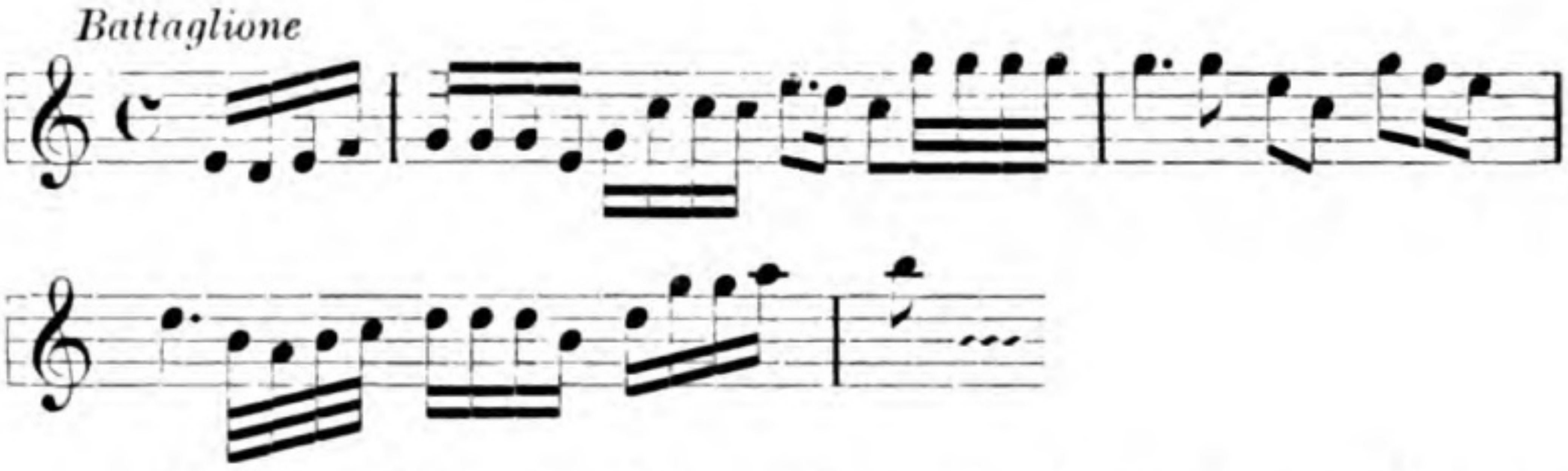


Bauernmädel
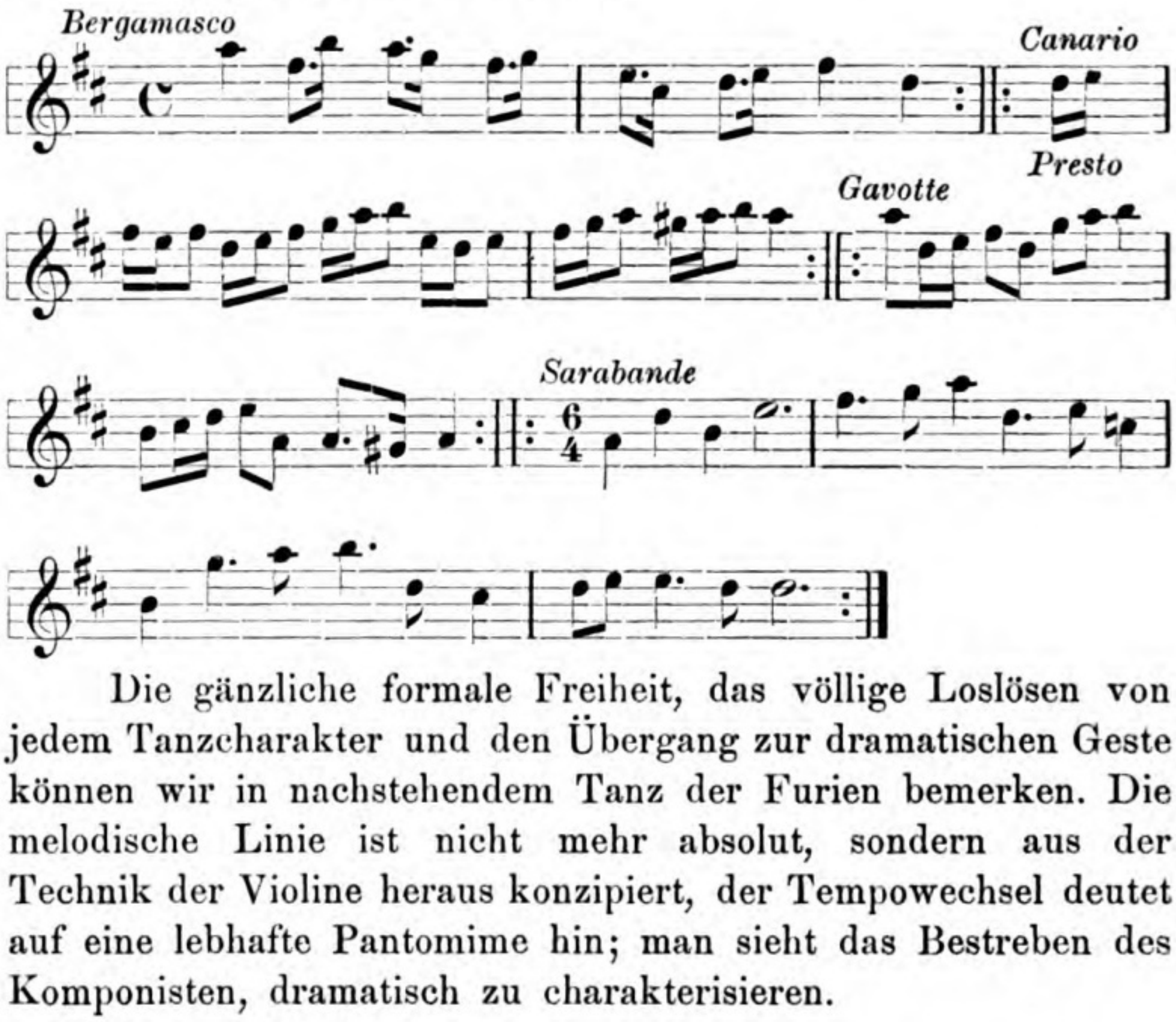


Cazziatori



Battaglione



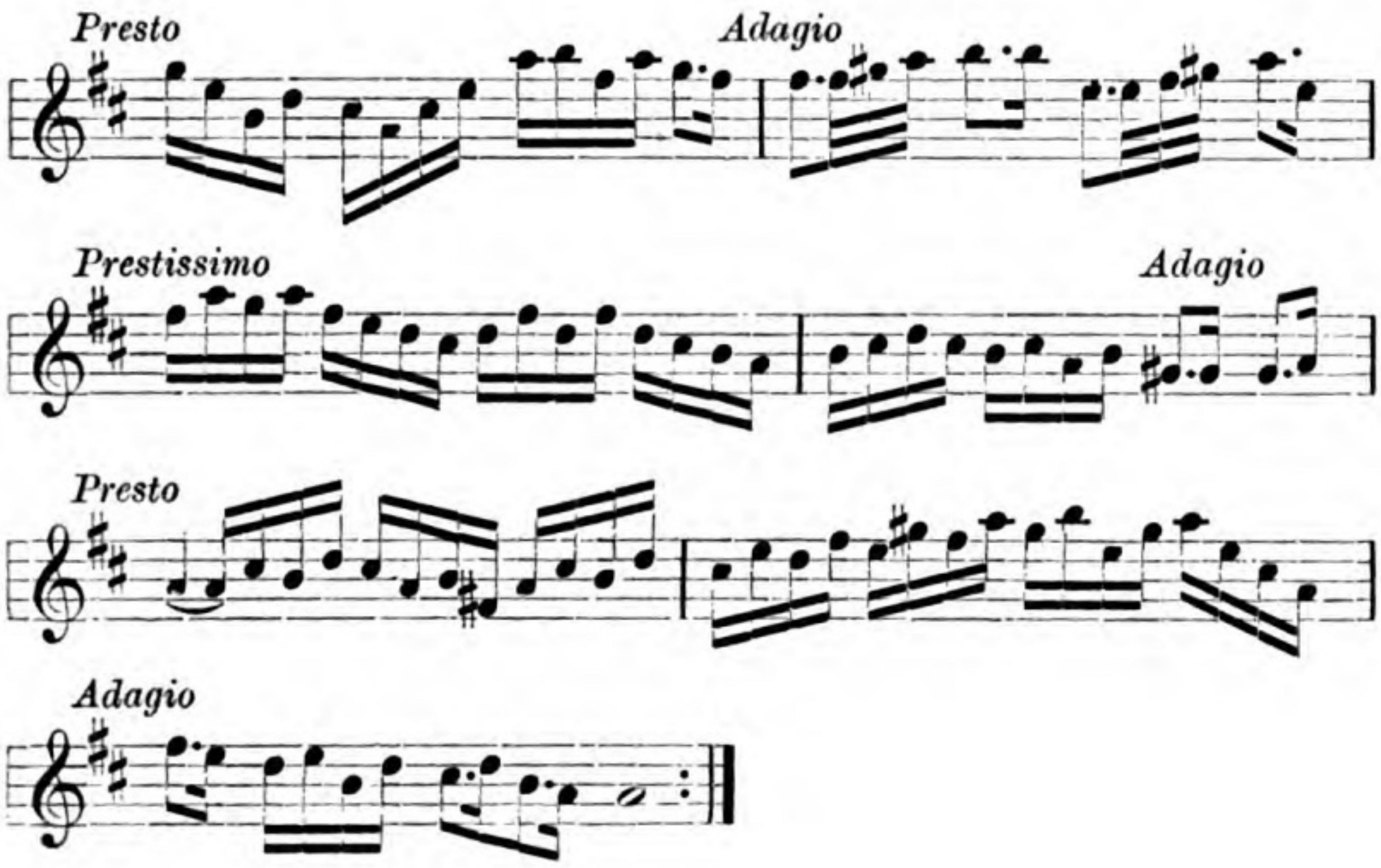
Als Beispiel für das Ineinandergreifen der einzelnen Formen sei die Aria 198 von A. A. Schmelzer angeführt, welche in Miniaturformen einen Bergamasco, einen Canario, eine Gavotte und eine Sarabande umfaßt. Dieses Stück hat weniger einen musikalischen als einen Kuriositätswert. Es zeigt ein spielerisches Operieren mit Formen, wie wir es in dieser Zeit auch in der Architektur antreffen, und ist aus diesem Grunde für den Geist der Epoche charakteristisch.



Die gänzliche formale Freiheit, das völlige Loslösen von jedem Tanzcharakter und den Übergang zur dramatischen Geste können wir in nachstehendem Tanz der Furien bemerken. Die melodische Linie ist nicht mehr absolut, sondern aus der Technik der Violine heraus konzipiert, der Tempowechsel deutet auf eine lebhafte Pantomime hin; man sieht das Bestreben des Komponisten, dramatisch zu charakterisieren.

Balletto 1mo delle Furie





Aus den angeführten Beispielen geht hervor, daß im Gegensatze zu den bei K. Nef,[1] H. Riemann[2] und Norlind[3] angeführten Folgen von Tänzen in der Suite sich bei den beiden Schmelzer keinerlei Regel für die Aufeinanderfolge der Sätze aufstellen läßt. Sie haben nicht wie die Vertreter der reinen Instrumentalsuite das Bestreben, eine vollständige Form zu schaffen, sondern waren dem Theater dienstbar und hatten sich nach den Bedürfnissen der Szene zu richten. Dennoch wird man die Bedeutung dieser Künstler für die Geschichte der österreichischen Musik nicht gering anschlagen dürfen. Denn außer den vorliegenden Kodizes sind von den beiden Schmelzer und anderen Vertretern ihrer Richtung eine Fülle von Balletten und reiner Insrumentalmusik vorhanden, die erst zum geringsten Teile zugänglich gemacht werden konnten, aber schon jetzt die Ansicht gestatten, daß wir von der Ballettsuite in Österreich um 1700, soferne sie in den ‚Denkmälern' ihre Wiedergeburt feiern sollte, eine hohe künstlerische Freude erhoffen können.

[1] K. Nef, Zur Geschichte der deutschen Instrumentalmusik. Publik. d. Int. Mus.-Ges., Heft V, 1902, S. 6 f.

[2] H. Riemann, Zur Geschichte der deutschen Suite. Sammelb. d. Int. Mus.-Ges. VI, S. 505.

[3] T. Norlind, Zur Geschichte der Suite. Sammelb. d. Int. Mus.-Ges. VII, S. 190 ff.

IV.

Inhaltsübersicht der Kodizes.

Das nachstehende Verzeichnis führt im ersten Teil die Suiten der drei Kodizes mit ihren vollständigen Überschriften an, die sich auf Datierung, Gelegenheit, Namen der Tänze und Tänzer beziehen und daher vom theatergeschichtlichen Standpunkt wertvoll sind. Im zweiten Teile habe ich tabellarisch die einzelnen Tänze ohne Rücksicht auf die Anordnung innerhalb der Suite selbst gegeben; man kann aus diesen Tabellen leicht verfolgen, wie gewisse Typen zu bestimmten Zeiten hervortreten, dann wieder verschwinden. Unter ‚diverse Tänze' sind jene Tänze eingereiht, die nur vereinzelt auftreten, oder Tänze mit Namen, die auf ihre Provenienz noch näher zu untersuchen wären. Im Anhange habe ich einiges Material über das bereits eingangs erwähnte ‚Balletto a cavallo' zusammengetragen, das zu Ehren der Vermählung Leopolds I. mit Margarete Theresia von Spanien gegeben wurde und einen Einblick in die Eigenart dieser Hoffeste gewähren dürfte. Die eigentümliche Orthographie der Schmelzer ist durchgehends beibehalten.

Kodex 16583.

1. Band.

Fol. 1. Arien zu den Balletten, welche an der röm. Keyserl. Meyestät Leopoldi des Ersten etc. hoff, in dero Residenz Statt Wien, von dem 16. Februar 1665 bis den 23. Februar des 1667 sten Jahres gehalten worden. Erstes Buch. Componiert von Johann Heinrich Schmelzer Keyserl. Camer Musico.

Fol. 1ª. Arie per i baletti Rapresentati in Corte Cesarea dell Anno 1665 fin a 1667 di Giovani Henrico Smelzer Musico di sua M^sta^ Ces^a^.

1. Monstri Ballett ist gedanzt worden den 16. Febr. 1665.
   Balletto, Aria, Retirada, Sarabande.

2. Pauren Ballett ist gedanzt worden den 20. Aprile 1665.
   (Balletto), Guige, Gavotte, Allemande (Der Ninfen Ballett), Gagliarde, Treza, Retirada.

3. Der Monstri Ballett.
   (Balletto), Courante, Aria.

4. Balletto der Capritiosi ist gedanzt worden den 4. Marzi 1666.
   (Sinfonia), Balletto, Gavotte, Gagliarda.

5. Der Amanti Ballett.
   Courente, Sarabande.

6. Der Bacchi Ballett.
   (Balletto), Aria, Retirada.

7. Ballett[1] zu dem geburtsdag ihro Maÿ. der Keyserlichen Braudt ist gedanzt worden den 12. Juli 1666.
   Allemande, Aria, Courente, La Margerita, Sarabande, Retirada.

8. Ross Ballett.[2]
   Courante, Guige, Folia, Allemande, Sarabande.

9. Balletto[3] beider Keys. princessinen ist gedanzt worden den 18. Nov. 1666.
   Courente, Balletto, Buorea, Guige, Gavotte, Retirada.

10. Balletto der Cavalieri ist gedanzt worden den 22. Febr. 1666.
    Buorea, Ciaccona, Aria.

---

[1] ‚Dann am 12. dies haben wir den Geburdtstag meiner Gespons sollemnissime celebriert mit einer Comedi, Galla und ein Ballet, welchen Prinz Karl von Lothringen sambt etlichen mein Kammerern gedanzt hat und ist ein so galandtes Festl gwest, als eines dahie gesehen, dahero es auch aplausum universalem gehabt.‘ Privatkorrespondenz Leopolds I. an den Gesandten in Madrid, Grafen von Pötting. Fontes rerum austriacarum Bd. 56, S. 229, und A. Pribram, Die Heirat Kaiser Leopolds I. mit Margareta Theresia von Spanien. Archiv f. österr. Geschichte, Bd. 77. Die ‚Comedi‘ war das dramatische Spiel ‚*Nettuno e Flora festegianti*‘. Text von Fr. Sbarra, Musik von M. A. Cesti.

[2] Vide Anhang: Das Roß Ballett 1666.

[3] Zu ‚*L'Elice per musica introduzione ad un regio balletto*‘. Text von Dom. Federici. Musik von P. A. Ziani.

11. Die anderte Intrada.
    Balletto, Gavotte, Gran Ballo, Meza Gagliarda, Treza, Sarabande.

12. Balletto,[1] der Danze ist gedanzt worden im Febr. 1667.
    Intrada, Gavotte, Gagliarda, Guige, Gavotte, Curiosa, Retirada.

13. Balletto, genandt das Narrenspitall ist gedanzt worden den 21. Febr. 1667.
    Intrada der pulcinelli, anderte Danz. Intrada der Cocalini. Anderte Danz genannt di pazarella. Intrada der Zani. Anderte Danz. Intrada der Mendichi. Anderte Danz. Intrada der Covielli. Anderte Danz. Intrada der Gratiani. Anderte Danz. Intrada der Burattini. Anderte Danz. Intrada aller zugleich. Anderte Danz. Gran Ballo der wider zur Vernunft gekomenen. Buorea, Galliarda, Guige, Sarabande, Retirada.

14. Balletto[2] der Amoretti und Trittonni ist gedanzt worden im Febr. 1667.
    (Balletto), Aria (₵), Balletto, Aria $\frac{6}{4}$, Aria ₵.

15. Das Köch Ballett.
    (Intrada), Aria, Aria.

16. Das Windt Ballett.
    (Intrada), Aria, Aria.

17. Der Ciclopi oder schmidt Ballett[3] ist gedanzt worden im Febr. 1667.
    (Intrada $\frac{3}{2}$), Aria, Aria.

18. Das Affen Ballett.
    $\frac{6}{4}$ Aria, Aria, Matticinada,[4] Gagliarda.

---

[1] Am 6. Februar nach ‚*Vero amor fà soave ogni fatica*'. Introduzione ad un nobilissimo ballo di dodeci dame etiope. Text und Musik von Ant. Draghi. Vgl. M. Neuhaus: A. Draghi, ‚Studien zur Musikwissenschaft'. Beihefte der Denkm. d. Tonkunst in Öst., Bd. I.

[2] Vermutlich in Verbindung mit der ‚*Comedia ridicula nel Carnevale*' von A. Draghi.

[3] In Verbindung mit ‚*Le disgrazie d'amore*', Text von F. Sbarra, Musik von M. A. Cesti.

[4] Stammt aus Florenz. Im Diarium, das über die Festlichkeiten der Mediceer berichtet, schreibt Tinghi am 31. Januar 1620: ... et dopo fu

19. Folgt das lamentierliche Außleuthen über den unseligen Todt St. Fasching, deßen fest dag voller Andacht gehalten wirdt ein dag vor dem der Stockfisch in Krebs eindrit. Wurde gebraucht und nach folgende Aria gedanzt den 22. Febr. 1667.[1]

Campanella, Aria Lamentevole, Campanella.

Kodex 16583.

2. Band.

20. Ballet von der Galleria. Anno 1667 den 11. Augusti.

Sarabande (1),[2] Saltarella (2), Canaries (3), Gavotte (4), Allemande (5).

---

ballato la calata et galliarda da tre ragazzi vestiti da matticini. Vgl. A. Solerti, Musica, Ballo et Drammatica alla corte Medicea. Florenz, S. 152.

[1] Die zahlreichen Festlichkeiten dieses Karnevals erklären sich aus dem Umstande, daß Kaiser Leopold seiner jungen Gemahlin (vide Anhang) möglichst viel Vergnügungen bieten wollte. Die Kaiserin war selbst sehr musikliebend und daher suchte der Kaiser dieser Neigung entgegenzukommen, indem er seinem Vertrauten, dem Grafen Pötting, den Auftrag gab, ihm spanische Musik einzusenden. In dem P. S. zu einem Briefe vom 6. Januar 1667 heißt es: ‚Weilen mein Gemahl allweil verlangte, spanische Musik zu hören, wollet also schauen, daß Ihr mir schickt tonos humanos auf ein, zwei oder meistens drei Stimmen, und war mir lieber, wann man die ganze Musik haben könnte von einer Komedi, so vor etlich Jahren gehalten worden und heisst Zelos aun del ayre matan.' (Die Eifersucht sogar gegen die Luft ist tödlich.) [Fontes rerum austriacarum. Bd. 56/7. Privatbriefe Kaiser Leopold I. an den Grafen F. E. Pötting, herausgegeben von A. F. Pribram und M. Landwehr, Bd. 56, S. 276.] Dieses Stück ist von Calderon und soll 1662 in Buon Retiro zum ersten Male aufgeführt worden sein. Der Kaiser verlangte noch in mehreren Briefen die Übersendung der Musik, doch scheint Graf Pötting nur die Vokalmusik gesandt zu haben, da sich in den Opernverzeichnissen keine derartige spanische Komödie findet. Hingegen sandte der Kaiser wiederholt Textbücher der aufgeführten Opern und Ballette in spanischer und italienischer Sprache dem Grafen Pötting; z. B. alle die Textbücher der im Karneval 1667 aufgeführten ‚Komedien und eine lista von der Wirtschafft, so heut gehalten wird'. (Brief vom 17. Februar 1667. Fontes, Bd. 56, S. 284.)

[2] Die den Tänzen in Klammer beigesetzten Ziffern bedeuten die Nummern der Tänze, welche im Manuskript diesen vorangesetzt sind; die fortlaufende Numerierung ist demnach original.

21. Arien der drey Balletti in der Opera[1] zu dem geburts dag Ihro May. des Kaisers Leopoldi den 9. Juny 1667.
Intrada: Balletto di Schiavi (6), Ciacconna (7), La Sciava (8).

22. Balletto di pescatori.
Pescatriza ₵ (Intrada) (9), Aria (10), Sarabande (11).

23. Gran Ballo della Deita.
Allemande (12), Saltarella (13), Guige (14), Sarabande (15), Aria per la Retirada (16).

24. Arien des Ross Balletts[2] zu dem Geburtsdag Ihro May. der Regierenden Kayserin Margarita. 12. July 1667.
Allemande (17), Courente (18), Guige (19), Sarabande (20).

25. Ballett von 5 Turckhen und 5 Mohren zu den geburtsdag Ihro May. der Königin von Hispanien den 22. decembrii 1667.
Aria per i Turcki (21), Aria per i Mori (22), Aria (23).

26. Ballett zu den Geburtsdag ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Anna den 30. decembrii 1667.
Aria viennense (24), Courente (25), Trezza (26), Gagliarda (27), Sarabande (28), Retirada (29).

27. Der Cavalieri Ballett ist gehalten worden den 12. Februar. 1668. Simphonia zu den laternen (30), Aria in Canone vor den Imitanten (31), Balletto zu den pasteten (32), Erlicini (33), Aria da l'Erlicini (34).

28. Arien zu der Opera[3] des 13. Februari 1668.
Erster Ballett von Schnittern (35), Aria (36), Guige (37), Die Alte, anderter Ballett (38), Bauermädl (39), Ring

---

[1] La Semirami, Dramma per musica. Text v. Giov. Andrea Moneglia, Musik von M. A. Cesti.

[2] ‚Por el cumpleannos de su Majestad habe ich eine fiesta gehalten, von wessen Beschreibung schicke ich Euch etlich exemplaria.' Brief vom 21. Juli 1667, a. a. O., S. 312.

[3] In dem Verzeichnis von A. v. Weilen findet sich keine Opernaufführung an diesem Datum.

gsanglein (mit Gesang) (40), Arie (41), Moresca (42), Dritter Ballett (42), Schlittenarie (44).

29. beyder Kays. Princessinen Ballet ist gehalten worden den 14. February 1668.
Aria (45), Gavotte (46), Gagliarda (47), Gavotte (48), Sarabande (49), Canario (50), Retirada (51).

30. Ballett[1] zu dem geburtsdag ihro durchl. der Erzherzogin Eleonore den 31. May 1668.
Intrada (52), Aria viennense (53), Ciaccona (54), Guige (55), Passacaglia (56), Retirada (57).

31. Zwa Ballett[2] zu den geburtsdag Ihro Meys. des Kaysers den 9. Juny 1668.
Balletto delle Aure (58), Sarabande (59), Balletto (60), Courente (61).

32. Balletto delli Sattiri (62), Cazziatori (63), Ninpha, Aria viennense (64), Aria viennense (65), Courente (66).

33. Arien von der großen Opera[3] zu den Geburtsdag Ihro Mey. der Regierenden Kayserin den 12. July 1668.
Erster Ballett. Courente (67), Allemande (68), Aria viennense (69), Guige (70), Retirada (71).

34. Anderter Ballett zu den picken.
Balletto (72), Aria (73), Retirada (74).

35. Dritter Ballett.
Gran Ballo (75), Aria (76), Branle di Moresetti (77), Sarabande per la Terra (78), Balletto per il mare (79),

---

[1] Nach ‚*Achille riconosciuto*' Introduttione di un balletto. Text von Teofilo, Musik von A. Draghi. Vide Weilen op. cit.

[2] Nach ‚*Gl'Amori di Cefalo e Procri*', Text von Bonarelli, Musik von A. Draghi. Vide A. v. Weilen op. cit.

[3] ‚*Il Pomo d'Oro*' *vide* Denkm. der Tonk. in Öst. Vorrede von G. Adler. Leopold I. schreibt darüber in einem Briefe vom 16. Juli dem Grafen Pötting ‚Sonsten sein wir alle allhier wohlauf und habe *en los anos de mi sobrina* die große Comedia halten lassen, so nur zur Hochzeit deren hätte sollen exhibiert werden. Ist gewiß ein Werk gwest, dergleichen wenig sein gesehen worden.' Mit einem andern Courier sandte der Kaiser am gleichen Tage Pötting eine Anzahl spanischer und italienischer Exemplare der Handlung, die auch auf die Spanier am Hofe guten Eindruck gemacht hatte. Fontes, Bd. 56, S. 397 u. 398.

Trezza (80), Aria viennense (81), Guige per la Retirada (C) (82).

36. Balletto[1] 1mo zu den geburtsdag Ihro May. der verwitibten Kheyserin den 18. Nov. Anno 1668.
Sarabanda (83), Per la intrada delle Serenissime. Allemande (84), Intrada delle Dame. Aria (85), Gavotte (86), Retirada (87).

37. Balletto 2do di Puffoni.
Aria 1ma (88), Aria 2da (89), Aria 3^tia^ (90).

38. Balletto 1mo zu den geburtsdag Ihro May. der Khönigin in Spanien.
Aria (91), Ciaccona (92).

39. Balletto 2do (93), Trezza (94).

40. Balletto 3^tio^.
Battaglione (95), Balletto (96), Trezza (97).

41. Balletto 1mo von der Cavalieri opera den 16. Februari Anno 1669.
Intrada (98), Moresca (99), Aria (100).

42. Balletto[2] 2do.
Ciaccona (101), Aria (102), Lotta 1 (103), Lotta 2 (104).

43. Serenada in Mascara denen hoff Damas zu Ehren den 26. Februari Anno 1669.
Aria 1^a^ (105), Aria 2da (106), Ciaccona (107).

---

[1] Nach ‚*Atalanta*‘. Text von Minato, Musik von A. Draghi.

[2] Nach dem zweiten Akte der Oper ‚*Chi piu sà manco l'intende, overo gli amori di Clodio e Pompea*‘. Text von Cav. Ximenes, Musik von Anton. Draghi. Die letzten Worte der Dichtung deuten auf das folgende Ballett: ‚*Consegnate al ballo il pie*‘. Nach dem dritten Akte steht in der Opernpartitur die Anweisung: ‚*Anfiteatro di Statue. Segue il Ballo di Cavalieri Romani.* Im Textbuche sind drei Ballette verzeichnet: 1. *Di Cavalieri che armeggiano.* 2. *Di seguaci di Martio in forma di Lotta* (!). 3. *Di Cavallieri Romani.*‘

‚Und obwohlen Klag ist, werden wir doch diesen Fasching einige Kammerfeste halten, wie dann vor acht Tagen einige Kammerherrn ein ganze Komödie in musica gesungen haben, so gwiss pro miraculo kann gehalten werden, absonderlich wann man es mit sehn thut.‘ Brief vom 27. Februar 1669, Fontes, Bd. 57, S. 14.

44. Balletto[1] Primo di Astri zu dem geburtsdag Ihro May: des Khaysers den 9. Juniy Ano 1669.
Intrada (108), Aria (109), Trezza (110).

45. Balletto 2do di Giardinieri.
May Blumen (111), Saltarella (112), Gagliarda (113).

46. Balletto 3tio (delle Donzelle Ciprie e di Nereidi).
Intrada (114), Aria Viennense (115), Sarabande (116), Gigue (117).

47. Balletto[2] 1mo di Tritoni zu dem geburtsdag Ihro Mayst. der Regierenten Khayserin den 12. July Año 1669.
Intrada (118), Gigue (119), Retirada (120).

48. Balletto 2do da Moree.
Intrada (121), Trezza (122), Retirada (123).

49. Balletto 3tio di Magi.
Gran Mago (124), Intrada (125), Treza (126), Gagliarda (127), Retirada (128).

50. Balletto[3] 1mo di Cacciatori zu den Geburtstag Ihro Maÿst. der verwitibten Khayserin den 18. Novembr. 1669.
Intrada (129), Saltarella (130), Aria (131).

51. Balletto 2do di Satiri.
Intrada (132), Aria (133), Retirada (134).

52. Balletto beeder Kays. Princessinen.
Gagliarda (135), Aria (136), Canario (137), Riposada (C) (138), Treza (139), Retirada (140).

53. Balletto[4] 1mo dell Mare zu den Geburtstag Ihro Mayst. der Khönigin von Spanien den 22. decembrii 1669.
Aria 1ma (141), Aria 2da (142), Ciaccona (143).

---

[1] Zu ‚*Apollo deluso*'. Text von A. Draghi, Musik von Fel. Sances.

[2] Zu ‚*Il Perseo*'. Text von Amalteo, Musik von A. Draghi. Vide Weilen, a. a. O.

[3] Zu ‚*Atalanta*'. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Das Schlußballett tanzten die Erzherzoginnen Eleonora und Maria Anna als ‚Deutschland' und ‚Italien' in Begleitung von vier Hofdamen. Kaiser Leopold sandte dem Grafen Pötting spanische und italienische Textbücher.

[4] Vermutlich nach ‚*Benche vinto vince amor*'. Text und Musik von A. Draghi.

54. Balletto 2do di Stropiati.
Aria 1ma (144), Aria 2da (145), Aria 3tia (146).

55. Balletto 3tio d'Allegreza.
Intrada (147), Aria Viennense (148), Sarabande (149), Gagliarde (150).

56. Balletto[1] 1mo d'Orsi zu der Opera welche gehalten worden den 17. Febr. Anno 1670.
Aria 1ma (151), Aria 2da (152).

57. Balletto 2do di Pollicinelli.
Aria 1ma (153), Aria 2da (154).

58. Balletto 3tio de Donne Veggie.
Aria 1ma (155), Aria 2da (156), Buore (157).

59. Balletto[2] 1mo di Pastori et Ninfe. Zu den Geburtstag Ihro Maÿst. des Khaÿsers den 9. Juny Anno 1670.
Intrada (158), Courente (159), Retirada (160).

60. Balletto 2do.
Sarabande da francia (161), Borea da francia (162), Alamanda (163).

61. Balletto 3tio.
Intrada (164), Courente (165), Gigue (166), Ciaccona (167).

62. Balletto[3] 1mo. Zu dem Geburtstag Ihro Maÿ. der Regierenden Khayserin Margarita den 12. July Año 1670.
Aria 1ma da Francia (168), Aria 2da da Francia (169).

63. Balletto 2do.
Intrada (170), Balletto (171), Borea (172), Sarabande (173).

---

[1] ‚*Le risa di Democrito*'. Text von Minato, Musik von Draghi. *L'inventione delli Balli fu parto della Virtu del Signor Santo Ventura Maestro di Ballo di S. M. C.*

[2] Nach ‚*Leonida in Tegea*'. Text von Minato, Musik von A. Draghi. Im Textbuche steht nach dem ersten Akte: ‚*Li Pastori e le Ninfe fanno un Ballo*', nach dem zweiten: ‚*Segue il ballo di Pastori con suono di varj Stromenti*', nach dem dritten: ‚*Le Ninfe strappando rami dagl' Albori della Selva, fanno un Ballo con scherzi con quelle frondi*'.

[3] Nach ‚*Ifide Greca*'. Text von Nik. Minato, Musik von A. Draghi.

64. Arie von der Mascare Serenada Año 1670.
Passacaglio (174), Sonatina 1ma (175), Aria 1ma (176), Sonatina 2da (177), Aria 2da (178).

65. Ihro Durchl. d. Erzherzogin Maria Anna Ballet[1] zu den Geburtsdag Ihro Mayst. d. Frauen Frauen Mutter den 18. Nov. Año 1670.
Intrada (179), Borea (180), Sarabande (181), Gagliarda (182).

66. Drey Ballett zu den geburtsdag Ihro Mayst. der Khönigin aus Hispanien[2] den 22. Decembris Año 1670, Balletto 1mo dei Monstri dalle Statue.
Intrada (183), Gavotte (184), Ciaccona (185), Aria (186).

67. Balletto 2do di Spiriti Allegri.
Intrada (187), Aria (188), Aria (189).

68. Balletto 3tio delle Muse.
Intrada (190), Courente (191), Canario (192), Treza (193).

69. Balletto zu der Comedi Ihro Excellens der Cameriera Magior in fasching Anno 1671. Balletto di Mattacini.
Mattacina (194), Balletto (195), Moresca (196).

70. Drey Ballett zu der Khayserlichen opera[3] in der Ritter Stuben in fasching Anno 1671. Balletto 1mo di Matti.
Aria 1ma (197), Aria 2da (Potpourri, bestehend aus Bergamasco, Canario, Gavotte, Sarabande) (198), Aria 3tia (199).

71. Balletto 2do di Paggi.
Borea (200), Balletto (201), Gigue (202), Traccanario (203).

---

[1] Nach ‚*Penelope*'. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

[2] ‚Sonsten sein wir alle wohlauf und haben *en el dio de años* ein italienische Comedi gehabt, von welcher ich Euch einige Exemplare schicke, und wollet der Königin ein italienisch und zwei spanische geben'. Brief Kaiser Leopold I. vom 31. Dezember 1670. Fontes, Bd. 57, S. 137.

[3] Wahrscheinlich ‚Belisar'. Leopold sandte auch von dieser Oper und dem dazugehörenden Ballett italienische und spanische Textbücher nach Madrid. Vgl. Brief vom 11. Februar und 25. Februar 1671. Fontes, Bd. 57, S. 144 und S. 147.

72. Balletto 3tio di Sattiri.
Aria 1ma (204), Aria 2da (205), Aria 3tia (206).

73. Ballett zu der ersten Comedi Ihro Excellens des Rhömischen Bottschaffters in der Ritter Stuben in Fasching Año 1671. Balletto di Zinggari.
Borea Aria 1ma (207), Ciaccona detta la bella Zinggara Aria 2da (208), Aria 3tia (209), Gigue (210).

74. Balletto zu der anderten Comedi Ihro Excellens des Rhömischen Bottschaffters in der Ritter stuben in fasching Anno 1671. Balletto di Schiavi.
Pavana (211), Borea (212), La Schiava (213).

75. Drey Balletti zu Ihro Mayst. des Khaysers Geburtsdag den 9. Junio Anno 1671. Balletto 1mo di Smorzari del fuoco.
Aria 1ma (214), Aria 2da (215), Borea (216).

76. Balletto 2do di Muschettieri.
Intrada (217), Combattimento (218), Borea Muschettieri ballando (219), Retirada (220).

77. Balletto 3to di Zeffiri.
Sarabande (221), Intrada (222), Gagliarda (223), Aria (224).

78. Balletti[1] zu den Geburtsdag Ihro Mayst. der Regierenden Khäÿserin den 12. Julio Año 1671.
Allemande di genio della musica (225), Minue (!) (226), Balletto 1mo della lotta.
Aria 1ma (227), Aria 2da (228).

79. Balletto 2do di Cacciatori.
Aria 1ma (229), Aria 2da (230).

80. Balletto[2] Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria-Anna zu den Geburtsdag Ihro Khays. May. der Frauen Frauen Mutter a. 18. Nov. Año 1671.
Allemande (231), Courente (232), Gagliarda (233), Aria (234), Sarabande (235), Ihre Durchl. Intrada allein vor dem Ballett (236).

---

[1] Nach ‚La gara de' genij'. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

[2] Nach ‚*Cidippe*'. Text von Nik. Minato, Musik von A. Draghi. Die Erzherzogin tanzte als Diana, vier Hofdamen als Nymphen.

81. Balletto[1] zu den Geburtstag Ihro May. der Königin von Spanien Anno 1671 (22. Dez.).

Intrada (237), Aria 1ma di Soldati (238), Aria 2da da Ninfe (239), Aria 3ta di Tutti (240), Canario (241).

82. Arie von der Policinelli Mascara Anno 1672.

Passamezzo (242), Gigue (243).

83. Balletto Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Anna zu der wirtschafft[2] den 28. Januario Anno 1672.

Intrada der Wirtschafft (244), Intrada di Cavalieri (245), Buore (246), Intrada della Serenissima (247), Intrada delle Dame (248).

---

[1] In dem Briefe Leopolds I. vom 30. Dezember 1671 findet sich das folgende P. S.: *En el cumpleaños de la reyna* habe ich eine spanische Comedi halten lassen, ist erst neulich von Calderon gemacht worden, doch habe dazue *entremesos en musica* machen lassen, und weil sie wohl abgeloffen, habe ich Euch hiebei einige exemplaria schicken wollen. Fontes, Bd. 57, S. 207.

[2] Über derartige ‚Wirtschaften' im Fasching berichtet Vehse in ‚Geschichte des österreichischen Hofes' etc. ‚. . . Es wurde dabei von Hofdamen ein regelrechter Marktplatz aufgerichtet und jede ihren absonderlichen Stand wohl verziert gehabt.' Menestrier schreibt in ‚Des Représentations en Musique anciennes et modernes' über diese Veranstaltungen: ‚On fait en Allemagne de ces Festins d'appareil, particulièrement le Carnaval, où les Princes, les Seigneurs et les Dames se deguisent, en Hôteliers et Hôtelières, en Valets et Servantes d'Hôtelerie, ce qu'on nomme Virtchafft. Il s'en est fait de cette sorte dans les Cours des Electeurs avec d'agréables Musiques, particulièrement dans la Cour de Bavière, où la Feu Electrice Madame Henriette Adelaïde sembloit avoir amené avec elle toutes les Graces, et toute la magnificence de la Royale Cour où elle étoit née, avec la grandeur d'Ame de Madame Chrétienne de France sa Mère, l'Heroine de son siècle, et la Princesse la plus généreuse que l'on ait vue. L'an 1670 l'onzième de Février on fit dans le Palais de Munich, une de ces Fêtes de Wirtschafft, où d'Hôtelerie à l'Allemande, mais d'une manière la plus agréable et la plus spirituelle du monde.' Leopold I., der, wie man aus vorliegendem Verzeichnis ersehen kann, zu Ehren seiner jungen Frau eine große Zahl derartiger Feste veranstaltet, schreibt am 9. Februar 1673, knapp vor dem Tode seiner schon längere Zeit kränkelnden Frau, an Graf von Pötting: ‚Jetzo divertieren wir uns mitt dem Fasching und haben eben heutt ein Wirdtschafft.' Vide Pribram op. cit.

84. Tre balletti[1] zu Ihro Mayst. des Kaysers Geburts Tag Anno 1672 (9. Juni). Balletto 1[mo] di donne Veggie.
Intrada (249), Aria (250), Borea (251).

85. Balletto 2[do] di Paggi.
Borea (252), Saltarello (253), Aria (254), Gigue (255), Traccanario (256).

86. Balletto 3[to] di Vitÿ.
Aria 1[ma] (257), Aria 2[da] (258), Courente (259).

87. Tre balletti[2] zu den geburts Tag Ihro Maÿst. der Regierenden Kaeserin Anno 1672 (12. Juli).
Balletto di Puffoni.
Aria 1[ma] (260), Aria 2[da] (261), Gigue (262).

88. Balletto 2[do] di Alchimisti.
Intrada (263), Aria di laboranti (264), Retirada (265).

89. Balletto 3[to] de Ninfe.
Allemande (266), Treza (267), Aria (268), Sarabande (269).

90. Balletto[3] zu dem Geburtsdag Ihro May. der verwitibten Keyserin Anno 1672 gedanzt von Ihro Durchl. d. Erzherzogin Maria Anna (18. Nov.).
Intrada (270), Aria (271), Sarabande (272), Gagliarda (273), Minue (274), Retirada (275).

91. Zwey Balletti zu den geburtsdag Ihro Mayst. der Khönigin Aus Spanien 1672 (22. Dez.).
Balletto 1[mo] di Spiritelli.
Intrada (276), Aria (277), Retirada (278).

---

[1] Zu ‚*Gl'Atomi d'Epicuro*'. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

[2] ‚Gundeberga'. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Auch von diesen beiden Opern und der ‚Sulpitia' (vide Nr. 90) sandte Leopold spanische und italienische Textbücher an Graf Pötting. Vide Fontes rerum austriacarum, Bd. 57, S. 240 und 249.

[3] Nach ‚*Sulpitia*'. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Im deutschen Textbuche steht: ‚Hierauff folget der Tantz der Glori mit denen Heldentugenden als nemlichen die Glori dargestellt von Ihrer Ertzherzogl. Durchlaucht und die Tugenden von denen Fräulein'.

92. Balletto 2do di Pastori et Ninfe.
Intrada (279), Aria (280), Courente (281), Aria Courente (282).

Kodex 16588.

Arien zu den Balletten, welche an der Kayserl. Königl. Mayst. Leopoldi des 1^{t}. Hoff vom 15. November anno 1680 bis auf den Fasching anno 1685 gehalten worden. Componirt von Andreas Antonius Schmelzer. Erstes Buch.

1. Balletto 1mo de Schiavi. Zu dem Glorwirdigsten Namens Tag Ihro Maÿst. deß Kaÿsers Leopoldi Primi. ist gedanzt worden von denen Hochadelichen Hoff Damen zu Linz den 15. November anno 1680.
Intrada (1), Bouré (2), Retirada (3).

2. Balletto 2do de Greci. Zu dem Glorwirdigsten Namens Tag Ihro Maÿst. des Kaÿsers, ist auch von denen Hochadelichen Hoff Damen gedanzt worden zu Linz den 15. November Anno 1680. Und ist mit Schallmay, Geige und einen Fagott producirt worden.
Aria 1ma (4), Aria 2da (5).

3. Balletto 3^{zo} zu dem Glorwirdigsten Namenstag Ihro Maÿst. des Kaysers, ist gedanzt worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Josepha samt andern 6 Hochadelichen Hoff Damen zu Linz den 15. November 1680. Und ist die Intrada neben der Banda von Geigen mit Jägerhorn producirt worden.
Aria per la Diana (6), Boure (7), Gagliarda (8), Minuet (9), Retirada (10).

4. Balletto[1] di Teutoni ist gedanzt worden von Prinz Ludwig von Baaden, mit andern Cavagliern zu Linz den 24. November Anno 1680.
Gagliarda (11), Boure (12), Sarabande (13), Aria Burlesca (14), Minuett (15), Retirada (16).

---

[1] Nach ‚*Introduzione ad un ballo di Teutoni*'. Musik von A. Draghi.

5. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Josepha samt andern 6 Hochadelichen Hoff Damen an den glorwirdigsten Geburtstag Ihro Maÿst. der Regierenden Kaÿserin, den 6. Januarij Anno 1681.

Intrada (17), Sarabande (18), Traccanario (19), Retirada (20).

6. Khreitl Weiber Ballett, ist gedanzt worden im Fasching zu Linz den 3. Februarij Anno 1681. Von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Josepha und Ihro Durchl. der Herzogin von Neuburg; wie auch in den letzten 2 Arien von beiden Prinzen von Neuburg samt anderen Damen.

Intrada mit der leyern (21), Aria 1ma (22), Aria 2da (23), Aria 3ta (24), Retirada (25), Vilanesca (26), Minuett (27).

7. 3 Balletti zu der Comedi im Fasching, welche Intituliert ist *la forza dell' Amicitia*[1] ist gehalten worden zu Linz den 13. Februarẏ Anno 1682.
Balletto 1mo di Gobbi.

Intrada (28), Canario (29), Retirada (30).

8. Balletto 2do di Guardie inebriate.

Aria 1ma (31), Aria 2da (32), Aria 3ta (33).

9. Balletto 3to. Il Trionfo dell Amicitia.

Intrada (34), Sarabande (35), Gavotte (36), Retirada (37).

10. 3 Balletti zu der Comedi der Hochadelichen Hoff Damen ist gehalten worden zu Linz den 16. Februarij. Anno 1681.
Balletto 1mo La Schola di Ballare.

Aria 1ma Il Sig. Tobia (38), Aria 2da Don Pietro Martin (39), Aria 3ta Faberle (40).

---

[1] Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Akt I fehlt. In der Partitur stehen zum 2. Ballett folgende Angaben: ‚Scena X. Marcino e Rurico. Le Guardie addormentati. Si vanno svegliando le Guardie con moti ridicoli di stordita ubriachezza: principiano a ballare. Poi Macrino, e Rurico uno da una Parte della scena, e l'altro dall' altra si fanno vedere solamente, con la sesta fuori e nel mezzo del Ballo, al suono della Musica del medesimo, cantano, come nella scena ottava
a 2 { Fa lo corvo crà crà crà
e lo cucco cu cu cu. } Segue il ballo delle guardie ubbriache.'

11. Balletto 2do di 4 Erlicini samt den Doctor Gratian.
Intrada (41), Moresca (42), Retirada (43).

12. Balletto 3to di Maschere.
Intrada (44), Aria (45), Sarabande (46), Retirada (47).

13. Balletto di 4 Advocati zu der Ridicula ist gehalten worden zu Linz den 17. Februarij Anno 1681.
Bergamasco (48), Traccanario (49).

14. 3 Balletti zu der Oper in der Neÿstatt[1] den 9. Junio Anno 1681. Balletto 1mo delle Persiane.
Aria 1ma (50), Aria 2da (51), Aria 3ta (52).

15. Balletto 2do dei Spiriti familiari.
Aria 1ma (53), La Spiritella (54), Retirada (55).

16. Balletti 3to delle Anime fortunate.
Intrada (56), Boure (57), Traccanar (58).

17. Arie, welche zu Frostorff mit geigen und lauthen seint producirt worden, an dem glorwirdigsten Namens Tag, Ihro Mayst. der Regierenden Keyserin den 22. Jully, Anno 1681.
Allemande (59), Boure (60), Minuett (61).

18. 2 Balletti[2] seint gehalten worden bey den fest zu Männerstorff den 26. July 1681.
Balletto 1mo di Pastori.
Intrada (62), Boure (63), Sarabande (64).

19. Balletto 2do di Soldati riformati.
Intrada (65), Minuett (66).

20. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Josepha mit andern Hochadelichen Hoffdamen, an dem glorwirdigsten Namens Tag Ihro Mayst. deß Kaysers zu Edenburg den 15. November 1681.
Intrada (67), Gavotte (68), Gagliarda (69), Minuett (70), Sarabande (71), Retirada (72).

---

[1] ‚*Temistocle in Persia.*' Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Nur Akt II der Partitur erhalten. Dort heißt es am Schluß: ‚*Segue ballo di spiriti.*'

[2] Zu ‚*Achille in Tessaglia*', Dramma per musica von A. Draghi.

21. 3 Balletti zu der Comedi, welche Intituliert ist ‚*Gli Stratagemi di Biante*'.[1] An dem glorwirdigsten Geburtstag Ihro Mayst. der Regierenden Kaÿserin den 6. Januarij Anno 1682. Balletto 1mo di Soldati persiani.
   Intrada (73), Traccanar (74).

22. Balletto 2do di Crivellatori.
   Intrada (75), Gavotte (76).

23. Balletto 3to d' Allegrezze.
   Intrada (77), Boure (78), Gagliarda (79).

24. Balletto 1mo di Pescivendoli. Zu der Opera im Fasching[2] ist gehalten worden den 5. Februarij Anno 1682.
   Intrada (80), Aria (81).

25. Balletto zu der Ridicola am Fasching Sontag den 8. Februarij Anno 1682.
   Intrada (82), Saltarella (83).

26. Balletto am fasching Tag ist gedanzt worden von denen Hochadelichen Hoff Damen Ihro Mayst. der verwitibten Kayserin den 10. Februarij. Anno 1682.
   Gavotte (84), Minuett (85), Gavotte (86), Boure (87), Aria (88).

27. Balletto[3] ist gedanzt worden zu Laxenburg, von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph, mit Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia, sambt andern 4 Hochadelichen Hoff Damen den 9. Junio 1682.
   Gagliarda (89), Boure (90), Canario (91), Retirada (92).

28. Balletto[4] von den 12 vergulten Statuen in dem Tempel des Apollo haben representiert die 12 Stundten, ist gedanzt worden zu Laxenburg den 14. Jullio Anno 1682.
   Aria 1ma (93), Aria 2da (94), Aria 3ta (95).

---

[1] Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

[2] ‚*La Chimera*', *Dramma fantastico musicale.* Text von Minato, Musik von A. Draghi.

[3] Nach ‚*Il sogno delle Gratie*, Introd. ad un balletto'. Text von Minato, Musik von Draghi. Vide Neuhaus op. cit.

[4] Nach ‚*Il tempio d'Apollo in Delfo*', Introduttione d'un balletto'. Text von Nic. Minato, Musik von Draghi. Il Balletto fu delle Statue di Bronzo delle 12 Hore del giorno, con la Sfera, che mostra le hore, col suono di esse dall 1 fino alle 12 che si vedono, e si ordono nelle figure del Ballo.

29. Balletto dalle Sirene ist gedanzt worden in der Favorita den 18. Jullio Anno 1682.

Intrada (96), Sarabande ist neben einem Chor geigen mit 4 Härpfen gemacht worden (97), Gavotte (98).

30. 3 Balletti[1] seint gedanzt worden zu Schonbrunn den 22. Jullio Anno 1682.
Balletto 1mo di Cacciatori.

Intrada (99), Traccanar (100).

31. Balletto 2do Von Kriegerischen Paÿerinnen.

Aria 1ma (101), Aria 2da (102).

32. Balletto 3to. Von Kriegerischen Pauren.

Intrada (·103), Aria (104), Gavotte (105).

33. 2 Balletti[2] seint gedanzt worden an dem glorwürdigsten Geburtstag Ihro Mayst. der Regierenden Kaÿserin, den 6. Januario. Anno 1683.
Balletto 1mo delle 4 Arti liberali.

Intrada (106).

34. Balletto 2do di Maestri e Scolari.

Galliarde (107), Bourea (108), Gavotte (109).

35. Balletto von alten Weibern und Zigeÿnerin ist gedanzt worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia samt andern 14 hochadelichen Hoff Damen, den 11. Februario Anno 1683.

Intrada (110). Die Aria ist samt einem Chor geigen mit trummel und flöte gemacht worden (111). Bergamasco (112). Die Ciaconne ist gedanzt worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph (113), Moresca (114).

36. 3 Balletti[3] seint gedanzt worden bey der Comedi, Intitoliert ‚*lo Smemorato*' den 28. Februario Anno 1683.
Balletto 1mo delle Tiratori di Ballestra.

Intrada (115), Traccanar (116).

---

[1] Nach ‚*Le fonti della Boetia*'. Musik von Giov. Batt. Pederzuoli. Vide A. v. Weilen op. cit.

[2] Zu ‚Il giardino della virtù'. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

[3] ‚*Lo smemorato*'. Text von Minato, Musik von Draghi.

37. Balletto 2do di Giocchi Stolidi.
Intrada (117), Trezza (118).

38. Balletto 3to delli Mutti.
Intrada (119), Aria (120).

39. 3 Balletti seint gedanzt worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia samt andern Hochadelichen Hoff Damen den 1. Martio Anno 1683.
Balletto 1°. Von 4 Ninfen so sich in bäumer verwandelt.
Courente (121), Sarabande (122), Minuett (123).

40. Balletto 2do. Von Zauberinen.
Intrada (124), Aria (125), Trezza (126).

41. Balletto 3to di Pastori et Ninfe.
Der Bergamacso ist gedanzt worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph (127), Bourea (128), Gagliarda (129), Menuett (130).

42. 4 Balletti seint gedanzt worden von denen Hochadelichen Hoffdamen bey Ihro Mayst. der verwitibten Keyserin den 2. Martio Anno 1683.
Balletto 1mo.
Aria (131).

43. Balletto 2do.
Intrada (132), Gavotte (133).

44. Balletto 3to.
Saltarella (134), Minuett (135).

45. Balletto 4to.
Intrada (136), Ciaccona (137), Traccanar (138).

46. 3 Balletti seint gedanzt worden bey der Comedia zu Laxenburg den 9. Junio Anno 1683.
Balletto 1mo dei Venti.
Intrada (139), Menuett (140).

47. Balletto 2do dei Animali.
Aria (141).

48. Balletto 3to delle Statue.
Intrada (142), Aria (143), Folia (144).

49. Balletto dei Genij Eroici, ist gedanzt worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph mit andern drei Cavaglieren den 15. November Anno 1683.
Intrada (145), Moresca (146), Canario (147).

50. Balletto[1] ist gedanzt worden bey der Comedi zu Linz an dem glorwirdigsten Geburts dag Ihro May. der regierenden Kayserin den 6. Januario Anno 1684.
Intrada (148), Bourea (149), Traccanar (150).

51. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Durchl. beiden Prinzen von Neyburg Ludovico und Carlo, sambt noch andern 6 Cavaglieren, an dem glorwirdigsten Geburtstag Ihro Mayst. der Regierenden Kaÿserin Anno 1684.
Intrada 1ma (151), Intrada 2da (152), Gagliarda (153), Minuett (154), Sarabande-Ciaconna (155).

52. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph und Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt andern Hochadelichen Hoff Damen Anno 1684.
Bergamasco (156), Villanesca (157), Gavotte (158), Villanesca (159), Moresca (160).

53. 2 Balletti[2] seint gedanzt worden von Ihro Durchl. beiden Prinzen von Neyburg Ludovico und Carlo sambt andern Cavaglieren. Im Fasching zu Linz Anno 1684.
Balletto 1mo d'Astrologi.
Intrada (161), Gavotte (162).

54. Balletto 2do dei Spiriti familiari.
Intrada (163), Rondon (164), Traccanario (165).

55. 2 Balletti seint gedanzt worden bey der Academia von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph und Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt andern Hochadelichen Hoffdamen. Im Fasching zu Linz 1684.
Balletto 1mo ist gedanzt worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph.
Aria (166).

---

[1] In Verbindung mit ‚*Gl'elogii*'. Text von Minato, Musik von Draghi.

[2] In Verbindung mit ‚*Intermedio per la comedia del finto Astrologo sotto dei confieri*'. Im Karneval dargestellt von Kavalieren. Text von Minato, Musik von Draghi.

56. Balletto 2[do]. Von alten Männern und jungen Mädlein.

Intrada (167), Menuett (168), Aria (169).

57. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Mayst. der Königin im Polln sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching zu Linz Anno 1684.

Gavotte (170), Sarabande (171), Minuett (172). Die Aria ist gedanzt worden von Ihro Durchl. dem Herzog von Lothringen (173).

58. Balletto ist gedanzt worden von Unterschidlichen Cavaglieren im Fasching zu Linz Anno 1684.

Intrada (174), Aria (175).

59. Balletto[1] ist gedanzt worden an dem glorwirdigsten Geburtstag Ihro Mayst. deß Kaysers zu Linz den 9. Juniy Anno 1684.

Intrada (176), Menuett (177), Gagliarda (178).

60. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt andern 6 Hochadelichen Hoff Damen, an dem glorwirdigsten Namens Tag Ihro Mayst. des Kaysers. In Wienn den 15. November Anno 1684.

Intrada (179), Bourea (180), Aria (181), Menuett (182), Sarabande (183), Retirada (184).

61. Balletto[2] ist gedanzt worden an dem glorwirdigsten Geburtstag Ihro Mayst. der Regierenten Kayserin den 6. Januariy Anno 1685.

Intrada (185), Courente (186), Sarabande (187).

62. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph und Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching den 13. Februario Anno 1685.

Intrada (188), Minuett (189), Gavotte (190), Minuett Aria (191), Minuett.

[1] In Verbindung mit ‚*Tullio Hostilio apprendo il tempio di Giano*'. Text von Minato, Musik von A. Draghi.

[2] Nach ‚*I varii Effetti d'Amore. Introduttione ad un balletto.* Musik von A. Draghi. Anmerkung des Textbuches: ‚*Segue il Ballo d'Imeneo trà le Gratie, et tra gl'Amori.*'

63. Balletto von gårtnerinnen, ist gedanzt worden von Ihro Mayst. der Königin in Polln sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching den 22. Februario Anno 1685.
Bourea (192), Intrada (193), Menuett (194).

64. 2 Balletti seint gedanzt worden bey der Comedi Im Fasching von unterschiedlichen Cavaglieren den 1. Martio Anno 1685. Balletto 1mo delle Furie.
Aria (195).

65. Balletto 2do.
Intrada (196), Minuett (197).

66. Balletto von frösch und Pauren ist gedanzt worden bey der Ridicola im Fasching den 4. Martio Anno 1685.
Intrada (198), Aria (199).

67. Balletto ist gedanzt worden von Ihro Maÿst. der Königin in Polln sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching 1685. Die erste und die letzte Arie sint mit schallmey geigl produciert worden.
Aria mit schalmey geigl (200), Menuett (201), Aria (202), Menuett (203), Aria mit schalmey geigl (204).

68. Balletto ist von unterschidlichen Cavaglieren gedanzt worden Im Fasching Anno 1685.
Intrada (205), Menuett (206), Gavotte ist gedanzt worden von jungen Cavaglieren (207).

V.

Anhang

zu Kodex 16583, Nr. 8.

Das ‚Ross Ballett'.

Das ‚Ross Ballett' bildete einen Hauptpunkt der Festlichkeiten, welche Kaiser Leopold zu Ehren seiner jungvermählten Gattin Margareta Theresia von Spanien veranstaltete. Die Reise der kaiserlichen Braut[1] nach Wien hatte sich infolge mannig-

[1] A. F. Pribram, Die Heirat Kaiser Leopold I. mit Margareta Theresia von Spanien. Archiv f. österr. Geschichte, Bd. 77 und Privatbriefe Kaiser

facher Hindernisse derart verzögert, daß sie erst in vorgerückter Jahreszeit in Österreich eintraf. Knapp vor der Einschiffung des Hofstaates in Spanien war sie von einem Fieber befallen worden, und es mußten Boten an den Kaiser mit dieser betrübenden Kunde gesandt werden. Nach ihrer Genesung brachte sie ein prunkvoll ausgerüstetes Schiff, ‚La Reale di Spagna', begleitet von einer Flottille spanischer Schiffe, nach Finale, wo sie der kaiserliche Heerführer Graf Montecuccoli erwartete. Von hier aus dauerte aber die Reise noch über drei Monate bis nach Wien. Fortwährend sendet der Kaiser Boten entgegen. In Trient begrüßt sie der Kardinal Graf Harrach, in Villach Graf Weißenwolf, in Steiermark Graf Wolkenstein, an der österreichischen Grenze der Obersthofmarschall Graf Starhemberg. Der Kaiser selbst kam ihr, ungeduldig, seine Braut zu sehen, die er nur nach Bildern und Beschreibungen seiner Höflinge kannte, nach Schottwien entgegen (Fontes, Bd. 56, S. 263, Brief vom 25. Nov.), konnte sie aber, dem Zeremoniell folgend, nicht selbst nach Wien geleiten und reiste ihr voran, um den offiziellen Empfang in Wien vorzubereiten. Er hatte sich ihre Ankunft viel früher erhofft und dementsprechend Vorbereitungen für einen sommerlichen Empfang getroffen, der aber trotz der winterlichen Jahreszeit, die inzwischen eingebrochen war, nicht aufgegeben werden sollte. Als er von der Verzögerung erfuhr, schrieb er seinem Vertrauten, dem Grafen Eusebius von Pötting, der als Botschafter in Madrid sich große Verdienste um das Zustandekommen der Ehe erworben hatte: ‚Wie aber unsere festas, absonderlich die zue Ross, werden könen gehaldten werden, de hoc dubito bey disem windterlichen Wetter, ma non importa, wann die Brautt hie ist, ist es Fest genung.' (Fontes, Bd. 56, S. 241.)

Zum Zwecke der Aufführung dieses ‚Ross Balletts' wurde auf dem Burgplatze ein ‚turmhohes' Gebäude aus Holz errichtet und an 60.000 Reichstaler für die Ausstattung des Balletts verausgabt. Die Proben begannen am 30. August 1666. Von da an wurde durch fünf Monate wöchentlich zweimal an den kom-

---

Leopold I. an den Grafen F. E. Pötting, herausgegeben von A. F. Pribram und M. v. Landwehr. Fontes rerum austriacerum, Bd. 56, S. LIII–LXI. Kaiser Leopold sandte dem Grafen mehrmals Textbücher der aufgeführten Opern, von denen einige mit Balletten versehen waren, worauf im vorangegangenen Teile verwiesen ist.

plizierten Figuren der spanischen Schule geprobt, die man in den Kupfern des Werkes:

La Contesa
dell' Aria, e dell' Acqua
Festa a Cavallo
Rappresentata
nell' Augustissime Nozze
Delle
Sacre Ces. Reali M. M.
dell' Imperatore
Leopoldo
e dell'
Infanta
Margherita
Delle Spagne
Inventata e descritta
Da Francesco Sbarra
Consigliero di sua Maesta Cesarea
In Vienna D'Austria.
Appresso Matteo Cosmerovio, Stampatore della Corte, l'Anno 1667.

studieren kann. Es handelt sich hier um eine der üblichen ‚Descrizionen', Festbeschreibungen, welche den Inhalt der Gesänge sowie den ganzen szenischen Apparat zu enthalten pflegten. In einem zweiten Bande waren die Tänze J. H. Schmelzers in sechsstimmiger Partitur beigefügt. Der vollständige Titel dieses Druckes lautet:

Arie
per il
Balletto
a
Cavallo
Composte
dall
Gioanne Enrico Schmelzer
Musico di Camera di S. M. C.
In Vienna D'Austria.
Appresso Matteo Cosmerovio, Stampatore della Corte, l'Anno 1667.

Eine deutsche Ausgabe der vorgenannten Beschreibung sowie des Notenanhanges findet sich im *Diarium Europaeum*

als Beilage.[1] Der Musikteil der Publikation umfaßt jene Tänze am Schlusse des Werkes, bei denen der Kaiser selbst führend teilnahm, und zwar: 1. Corrente per l'Intrada di S. M. C. e di tutti i Cavaglieri. Con Trombe e Timpani. 2. Giga per Entrata de i Saltatori, e per molte altre figure. Con Viol. e Clarini. 3. Follia per nuovo ingresso de i Saltatori, e altre operazioni de Cavalli. Con Trombe e Timpani. 4. Allemanda per gl' intrecci e figure di passeggio grave introdotto di S. M. C. e Cavaglieri. Con Viol. 5. Sarabanda per Termine del Balletto. Con Trombe e Timpani.

Am 20. Dezember, 23. Dezember 1666 und am 3. Januar 1667 fanden ‚Haupt- und Generalproben' statt und am 24. Januar erfolgte die ‚wirkliche vollkömmliche Abhaltung des Roßballetts', die von 1 Uhr bis 5 Uhr dauerte. Der Kaiser nahm trotz des Abredens seiner Umgebung selbst daran teil; eine Wiederholung erfolgte am 31. Januar.

[1] ‚Deß Funffzehentten Theils | Diarii Europaei | Dreifacher | Appendix | oder | Anhang | Begreiffend | I. Die Kayserl. Beylagers Festivitäten | bestehend in überaus prächtiger Einhol- und Einziehung der Allerdurchleuchtigsten Königl. Spanischen Infantin | als Kays. Braut: deßgleichen in einem künstlichen Feuerwercke | und einem zierlichen und kostbaren Thurnier und Ballet zu Ross | mit unterschiedlich vielen grossen und kleinen zum Werck dienenden Kupffer-Figuren. II. Diejenigen Acta Publica und Streit-Schrifften, welche wegen deß in den Spanischen Niederlanden angefangenen Krieges | auff Spanischer und Frantzösischer Seyten | pro et contra gegeneinander publicirt und gewechselt worden,' etc. ‚Im Jahr 1667.'

Auf der nächsten Seite: ‚Allerhöchst-feyerliche | Festivitäten | welche bey dem Allerglorwürdigsten Beylager der | beyden Allerdurchläuchtigsten Majestäte Leopoldi I | Römischen Kaysers, wie auch zu Hungarn und Böhmen | etc Königs, Ertz-Hertzogs zu Österreich | etc und | Margaritae | Geborner Infantin von Hispanien etc | Eines Theils | bey überauß Majestätischer Empfahung, | und sehr prächtigem Einzug Allerhöchstgedachten Königl. | Infantin, als Kayserl. Braut, in die Kayserl. Residentz-Statt Wien, wie | selbiger auff einer beyliegenden Kuppfer-Platte artig | abgebildet | Andern Theils, in einem überauß künstlichen und kostbaren Feuerwercke | dessen Zierlichkeit auf etlichen andern Kupffer-Platten mit | den Buchstaben A · B · C · und D umständlicher massen entworffen | Und denn in einem noch nie erhörtem Kunst- und Schatzreichem Thurnier | und Ballet zu Ross vorgestellt auff unterschiedlichen großen und kleinern | Kupffer-Platten ... Nach und nach in der Keyserl. Burg, und ausserhalb derselben | gehalten worden. Im Jahr 1667.'

In der Einleitung der Beschreibung erwähnt Sbarra, daß die Wettkämpfe immer einen wichtigen Teil der öffentlichen Unterhaltungen gebildet hätten und besonders im toskanischen Gebiete zu hoher Blüte gelangt seien. ‚Nella vaga Metropoli della Toscana, che percio se le deve meritamente il nome di Flora, dopo haver richiamata alla vita l'arte meravigliosa del Pennello, gia per molti secoli sepolto nella Tomba dell' oblio ridotta alla sua antica Maëstà, e perfezzione l'Architettura, dalla barbarie de i tempi auvilata, e poco men, che distrutta, insegnata alla Poesia il Toscano linguaggio, scoperte non meno in Ciel nuove stelle, che in Terra nuovi Mondi, et inventata nella Musica un altra Maniera che imitando il Natural discorso, senza toglier punto della sua intelligenza, esprime meravigliosamente gl'affetti, hà di piu aggiunto a questi generosi essercizij dell' Armi[1] il maggior ornamento, che potesse giamai escogitarsi, mentre ha saputo erudire i feroci Corsieri ad emular sotto Maestra mano le destrezze, e disinuolture delle meglio essercitate danze con tal aggiustatezza di figure, e di passi regolati al suono di musici instrumenti, che piu non potrebbe aspettarsi da un ben ordinato Balletto praticato da i piu periti con tutte l'esquisitezze dell' arte.‘

Wenn man diesen Bemerkungen nachgeht, so findet man ihre Bestätigung in den literarischen Quellen. In dem Hauptwerk, das uns über die Hoffestlichkeiten am Mediceerhofe in der Zeit von 1600 bis 1637 auf Grund eines Tagebuches unterrichtet,[2] finden wir eine Reihe von Bemerkungen und Daten über derartige ‚Balli a cavallo‘. Am 27. Oktober 1608 fand anläßlich der Hochzeit Cosimo v. Medicis mit Maria Magdalena von Österreich ein ‚ballo di persone a cavallo‘ statt, wobei gegen vierzig Kavaliere, unter ihnen die Fürsten von Mantua und Bracciano, mitwirkten, ‚tutti vestiti da ninfe indiane e vi faceva il sig. Principe e poi tutti i suoi cortegiani et altri signori, et il signore Don Francesco Medici fu maestro di campo. Et il Balletto era Eolo re di venti, che con una infinità di servitori vestiti da

[1] Vgl. Poetica Descritione d'intorno all'inventione della Sbarra, Combattuta in Fiorenza nel cortile del Palagio de'Pitti in honore della Sereniss. Signora Bianca Cappello, Gran Duchessa di Toscana 1579.

[2] Angelo Solerti, Musica, Ballo e Drammatica alla Corte Medicea dal 1600 al 1637. Notizie tratte da un Diario. Firenze 1905.

Venti si mosse a tutta carriera'. Dieses Ballett ist für uns wegen der Ähnlichkeit des Sujets mit dem von Sbarra interessant. Der Titel lautet: Ballo e Giostra | de' Venti | Nelle nozze del Serenissimo Principe | e della Serenissima Principessa | di Toscana | Archiduchessa | d' Austria. In Firenze | Appresso i Giunti 1608.

Ebenso fand am 16. Oktober 1616 ein ‚Guerra di Bellezza, festa a cavallo' zu Ehren der Ankunft der Fürsten von Urbino statt; zu diesem Anlaß schrieben Jacopo Peri und Pavolo Francesino die Musik. Außerdem fanden in diesen Jahren eine Reihe kleinerer Ballette zu Pferde statt, die teilweise improvisiert und nur von einer kleinen Schar ausgeführt wurden.

In Wien wurde aber das Fest im größten Stile vorbereitet. Der große Hof der kaiserlichen Burg war für die Aufführung durch Aufstellung von Gerüsten und Tribünen in ein Theater umgewandelt worden. Man hatte zu diesem Zwecke den Architekten Carlo Pasetti, der als der beste Künstler dieser Art in Italien galt, aus Ferrara kommen lassen. Die Kupfer, welche der gedruckten Beschreibung beigegeben sind, lassen die Pracht und Erfindung der Einrichtungen erkennen. Sie sind nach Plänen Pasettis von Nikolaus van Hoy gezeichnet und von Franciscus van den Stein graviert.

Das erste Blatt (58 × 45 cm) zeigt ein Schiff, auf dem die Fama als geflügelte Gestalt in einem weißen Seidengewande, das mit Augen, Ohren und Zungen aus Gold und Edelsteinen symbolisierend verziert war, eine silberne Trompete in der Hand, hereingezogen wurde und den üblichen Prolog sang.[1] Das zweite Blatt (39 × 68 cm) ist ein Übersichtsbild und zeigt den Burghof, rings mit Tribünen umstellt, in der Mitte das Schiff, umgeben von vier Maschinen, die auf den folgenden Blättern vergrößert reproduziert sind. Auf der einen Seite des Hofes befand sich überdies ein triumphbogenartiger Aufbau, auf dem sich der Tempel der Vesta erhob, dessen kostbare Materialien: Marmor, Bronze und Lapislazuli später ausführlich geschildert werden.

---

[1] In der ‚Descrittione dell'Intermedii' anläßlich der Anwesenheit des Erzherzogs von Österreich am 1. Mai in Florenz wird die Erscheinung der Fama im ersten. Intermedium auf einem ‚leggiadrissimo carro d'oro à ovato' beschrieben, in der rechten Hand hält sie eine goldene Trompete und singt: ‚Figlia del sommo Giove. La Fama io son . . .'

Die vier folgenden Blätter — Detailstudien aus dem zweiten Blatte — bringen (30 × 42 cm) den später in den Zauberopern unentbehrlich gewordenen Wolkenwagen, eine Grotte des Vulkan und der Zyklopen, Neptun auf dem Rücken von Meerrossen und einen stilisierten Garten. Die anschließenden sieben Kupfer bringen Abbildungen der Figuren des Karussels, das von den Reitern geritten wurde. Darauf folgt (Blatt Nr. 4) ein Kupfer (42 × 68), der den großen Aufzug mit dem Kaiser an der Spitze vorführt. Den Abschluß bilden wieder 13 kleinere Kupfer mit Figuren des Rossballetts und ein letzter großer, der den Abschluß der Figuren, die Retirada enthält. Die Handlung ist, wie bei allen Dichtungen dieser Art, äußerst dürftig und nur ein Vorwand für prächtige, abwechslungsreiche Bilder.

Die Elemente geraten in Streit und die Götter nehmen teils für das Wasser, teils für die Luft Partei. Der Wortwechsel wird immer heftiger, bis unter den Rufen: ‚Battaglia! Battaglia!' der Kampf ausbricht. Die Maschinen werden beiseite gerückt und der eigentliche Hauptteil der Handlung, das *Balletto a cavallo* beginnt. Die Einzelheiten dieses Balletts, in dem alle Künste des Reitens entwickelt werden, hat Sbarra genau beschrieben und fügt hinzu, daß alle Zuschauer einen mächtigen Eindruck von der Aufführung mitnahmen. Der Schluß seiner Beschreibung ist für uns wegen der musikalischen Regiebemerkungen wichtig:

‚*E partendosi dal Teatro portò con sè gli sguardi, e le lodi di tutti, dandosi nell' istesso tempo principio ad una pienissima, et allegra sinfonia formata da piu di 100 instromenti d' arco, oltre le trombe, flauti, et altri di fiato, che sara in fine di questa con tutte l' altre seguenti del balletto, inventate, e composte dal Sig*[r] *Gio. Henrico Smelzer, che primo Violinista della Cappella Cesarea, hà sempre in ogni festa Teatrale regolato co la Virtù mirabile delle sue note ogn' attione, che s' è dovuta rappresentarvi, e nel mutar, che fece quest' Aria di proporzione, la M. S. insieme con altri della sua schiera, e le 4 squadriglie s' incaminò con sostenuto passeggio à prender posto per il balletto vedendosi parimente in moto nell' istesso tempo, e Misura 600 persone a piedi, che passando con bell' ordinanza tra i Cavalli in forma altretanto curiosa, quanto nuova, per non essersi praticata giamai in altre*

simili operazioni, si andavano disponendo intorno al Teatro, mentre si formava la prima figura per introduzione del Balletto, al quale diede principio il Sovrano Monarca, facendo solo la prima entrata in ariose corvette sopra una nobil corrente, ... con tal aggiustatezza, e grazia, che non faceva moto senza esser seguito dall'ossequio, e dallo stupor de riguardanti, che tutti rapiti in estasi per lo giubilo estremo, li tributavano co piu teneri affetti del cuore, augurij di Gloria, e voti di felicita. Così quel Grande destinato dal Cielo à moderar co le sue leggi il Mondo, si vidde all' hora co' intelligenza della Musica, che perfettamente possiede, segno evidente del suo animo ben composto, regolare alla battuta delle note lo spiritoso destriero nel ribatter delle corvette, e doppo alcuni diritti, e volte, con diletto, e meraviglia osservate da i piu periti dell' arte, fermarsi misuratamente in cadenza, operatione non piu veduta, et universalmente stimata la piu difficile, che possa fare un Cavallo, inventione del Sig^r Carducci, havendo egli remostrato per la prima volta, e fatto praticar con ogni facilità in quest Augustissime feste il formare, e muover tutte le figure in ogni sorte di maneggio sopra diverse Arie di Trombe, e d'instromenti d' arco in cadenza aggiustata, et in oltre introdotte alcune repliche, ò Echi, che nel mancar dell' Armonia, dando qualche pausa al moto, hanno fatto maggiormente godere l' ordinata vaghezza delle figure, e rese le perfettissime, spiccando sempre piu le mosse d' ogni maneggio al rinforzo da gl' instromenti.

Terminata da S. M. la sua leggiadrissima operatione, le Trombe in segno di devoto applauso, le fecero con un Eco sommesso humilissimo inchino, Indi non ripigliare piu rigorosamente il suono, invitorno 4 Cavalli di Corvette à gare il loro ingresso, ...

Impazienti i capi squadra di festeggiare, havendo cambiati i Cavalli atti all'armeggiare in altri piu leggiadri, e proprij per il Balletto, si mossero con risoluto, et arioso galoppo seguito ogn' uno di loro da tre della sua squadra, e provocati da un rinforzo di Timpani, e Trombe con varij cara colli, ad imitazione e di guerra, e di danza s' intrecciarono sopra i Cavalli gia fermi, indi con lasciare, che i loro Cavallieri voltegiassero intorno a medesimi, si portarono unitamente con briosi giri di raddoppio intorno alla M. S. a renderle il dovuto homaggio de i

loro ossequij, e nell' uscir del cerchio, incontratisi aggiustamente ne i loro seguaci al termine della loro operatione unmoto di seguir ciascuno agevolmente il suo capo, con l'arrestarsi, vennero a formar parte della terza figura, che fu perfettionata doppo variati intrecci di galoppodal rimanente delle 4 squadre con abbassarsi l' armonia de gl' instromenti, per rinforzarla di poi con piu bizzarro impulso a quelli, che dovevano susseguentemente operare, il che essendosi praticato in tutte le figure, si tralascierà di replicarlo per sfuggir' il tedio della soverchia longhezza.

Quindi si vidde con diletto molto maggiore S. M. Ces[a] con tutti gl'altri della sua squadra, muovendosi in corvette, lasciar in mezzo uno spazio capace a quattro agilissimi saltatori i quali al principio d' una aria capricciosa, et allegra, sonata alternatamente da Trombe e istromenti d'arco, divise in due chori nelle parti opposte del Theatro, fecero il loro ingresso. . . .

Nach dieser Episode der Saltatori, welche mit ihren Pferden, wie man den bildlichen Darstellungen entnehmen kann, die kühnsten Sprünge ausführten, absolvierten die Reitergruppen wieder einige elegante Figuren, bis sich der Kaiser, der bisher in der Mitte des Theaters gehalten hatte, gegen die Tribüne der Kaiserin hin begab und hier, vor ihren Augen, zur Musik einer Follia sein Pferd kurbettieren ließ.

Dopo breve riposo intimato dall' Eco dell'Aria, che all improviso cangiossi in una dilettevole allemanda di cento, e piu instromenti d' arco, muovendosi tutti i Cavalli diedero principio ad un passeggio grave, e Maestoso in forma di danza con varietà di moti, e d' intrecci si ben intesi, e di figure con tal leggiadria di disegno rappresentate, che meno perfetti di loro passi forsi poteansi immaginare i regolati giri delle sfere; invenzione molto a proposito, che oltre al respiro, che portò à i Cavalli doppo si faticose operationi diede anche comodo a tutto il Theatro di riconoscere li Cavalieri d' ammirare l' artifitio, e richezza de i loro addobbi, e di contribuire i dovuti applausi al valore, che dimostravano, mentre su l' aria medesima si vedevano muovere dalla parte del Tempio li Paggi, le guardie, e i lachè, che senza confonder le figure de i Cavalli, venivano con buon ordine a mettersi al posto per servir a S. M., nella

ritirata, e nell istesso tempo i portavano ad occupare il luogo di questi le accompagnature de gl' Elementi, per ritravarsi in punto da formar lo squadrone a suo tempo, che gl' uni, e gl' altri essendo da 700 persone, tutte riccamente vestite nel moto diversò incontrandosi, facevano con le lor vaghe divise una cangiante, e dilettevol mostra, che qual ondosa mare scherzava intorno alla bellissima figura, che forma vano li Cavallieri accompagnati dalla maravigliosa operatione de 4. Saltatori, i quali continuarono ancora a far pompa della loro agilità nella figura susseguente, formata a terminar' dell' allemanda su la sua cadenza finale, a cui succedendo una briosa Zarabanda sonata da molte trombe, si mossero tutti li Cavallieri, ciascuna da per sè in diverse, ma ben concertate figure, et in variati maneggi, onde si vidde ad un tratto in ogni parte del Teatro con ordinata confusione risplendere iluminosi usberghi, folgorar le riche sopra vesti, sventolar i Manti sfarzosi, et ondeggiar i superbi cimieri, con una fluttuante pompa d' oro, d' argento e di gemme, che spiravano splendore, vaghezza è Magnificenza, e terminata la prima parte dell' Aria, si portarono con molti intrecci à formar una stella, nel cui centro operava S. M. con varie volte in corvette insieme co gl' otto, e serpeggiando i capi squadra, tra i Cavalli delle loro schiere, che formavano i raggi Diagonali, sequendo li medesimi doppo l' intreccio con industre, et ordinato scioglimento, si fermarono in giusta cadenza in altra figura, della cui vista mentre stava appagandosi il Teatro, li 4 Saltatori portandosi sotto la residenza dell' Augustissima Sposa con molte passate sempre in Aria con capriole, fecero conoscere, che nel faticar acquistavano, e non perdevan la lena, Con questa meraviglia altri haverebbe creduto, che dovesse haver fine il Balletto, quando al rinforzo delle Trombe si vidde variarsi figura con cinque giri in moto contrario, arrestandosi a misura di cadenza quei si trovano piu vicini al centro, rinovandosi per ultimo l' arioso maneggio de Saltatori, e mentre li Cavallieri delle 4 squadriglie s' incaminavano di galoppo à riunirsi sotto il loro condottiero, S. M. con briosissimi diritti di corvette, accompagnato da dodeci della sua squadra in due all vicino all Augustissima Sposa formarano un' altra vaghissima Freccia, che per la confusa, ma ben' ordinata velocità del moto, rendeva con l' oro, argento, e gemme e piume

de richissimi addobbi una serpeggiante pompa di vaghezza, e di luce con gran meraviglio de gli spettatori, che doppo tante, e si varie operazioni vedevano i Cavalli piu vigorosi che mai, tutto derivando dall' industriosi ripartimenti ordinati dal Sigr. Carducci, che senza mai dar pausa alla continuata serie delle variate figure, l' una all' altra susseguenti, gl' haveva saputo con grand' accortezza, e giuditio compartir à tempo gl' aggiustati riposi.'

Damit war das Ballett beendet. Die zwölf Kavaliere, die als Genien kostümiert waren, postierten sich hinter dem Kaiser, die anderen schlossen sich an und die Bedienten und Garden zu Fuß kamen zuletzt. In dieser Ordnung erfolgte auch der Abzug. So endete dieses Fest, das, wie Sbarra sagt, an Pracht nicht seinesgleichen gehabt habe und auch denkwürdig sei ,*per la suavita della Musica, espressa da i primi virtuosi di questo secolo, che tra voci, et instrumenti giunsero al numero di 200 le voci tutti al servizio attuale di quest' Augustissima Corte insieme con la Maggior parte de gl' instrumenti, e il resto intrattenuto da altre Cappelle di questa gran Città, sede ben degna del Trono Imperiale, e sopra l' tutto per la qualita de Personaggi, che v' intervennero, e per la perizia, e Valore di tanti Nobillissimi Cavallieri, che v' operarono, non essendole mancata se non la sorte di quella Penna famosa, che anche dal Grand' Allessandro fù invidiata alle Glorie d' Achille, per spiegar degnamente il racconto delle sue perfezzioni, e tramandarne alla Notizia de Posteri una memoria immortale.*'

Dem 99 Seiten umfassenden deutschen Bericht über die ,Keyserl. Beylagers Festivitäten' im *Diarium Europaeum* sind am Schlusse die zu vorstehender Beschreibung gehörenden Tänze im Anhange beigegeben und mögen auch hier an dieser Stelle nachfolgen, da sie als passende Illustration dafür dienen dürften, in welcher Weise diese Tänze harmonisiert, respektive auf die verschiedenen Stimmen des Orchesters verteilt wurden; endlich, wie überhaupt die Instrumentation dieser Tänze aussah. Dem Fanfarencharakter der für große Massen berechneten Tänze entsprechend, ist hier alles in großen Zügen ausgeführt, feinere harmonische Wendungen und Details fehlen. Die zwischen Tonika

und Dominante schreitenden Bässe erinnern an die Grundstimmen der Toccata in Monteverdis Orfeo, wie überhaupt die Tänze bis auf die Allemande archaisierend wirken. Dieser Tanz, für Streicher ohne Trompeten bestimmt, weist allein eine interessantere Baßbehandlung, reichere Mittelstimmen und eine reichgeschwungene melodische Linie auf. Wir können nach diesen Tänzen verstehen, daß Johann Joseph Fux, an diesen Vorbildern herangezogen und auferwachsen, auch in seiner dramatischen Musik archaisierende Wendungen bevorzugt, so daß sich in Wien die alte, an Venedig anknüpfende Tradition länger als in andern Gegenden erhalten hat.

TABELLEN.

TABELLE I. **Die Ballette von J. H. Schmelzer, nach den**

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
1	—	Balletto	Aria	—	—	Sarabande	—	—
2	—	Balletto	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
3	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
4	Intrada	Balletto	—	Gagliarde	—	—	—	Gavotte
5	—	Balletto	—	—	—	Sarabande	—	—
6	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
7	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
8	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
9	—	Ballett	—	—	Bourrée	—	Gigue	Gavotte
10	—	—	Aria	—	Bourrée	—	—	—
11	—	2 Balletti	—	Gagliarde	—	Sarabande	—	Gavotte
12	Intrada	—	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
13	7 Intraden	Gran Ballo	—	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	—
14	—	2 Balletti	3 Arien	—	—	—	—	—
15	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
16	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
17	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
18	—	—	2 Arien	Gagliarde	—	—	—	—
19	—	—	Aria	—	—	—	—	—
20	—	—	—	—	—	Sarabande	—	Gavotte
21	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
22	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
23	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
24	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
25	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
26	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	Gigue	—
27	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
28	—	3 Balletti	3 Arien	—	—	—	Gigue	—
29	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	Zwei Gavotten
30	Intrada	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
31	—	2 Balletti	—	—	—	Sarabande	—	—
32	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
33	—	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
34	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—

in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	Trezza	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	La Margerita	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	Folia	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Curiosa	Retirada
—	—	—	—	7 anderte Däntz	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Matta-cinada	—
—	—	—	—	—	—	2 Campa-nellen	—	—
Allemande	—	—	—	—	Canario	Saltarella	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	La Sciava	—
—	—	—	—	—	—	—	Pescatrica	—
Allemande	—	—	—	—	—	Saltarella	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	Sinfonia	Erlicini	—	—	—
—	—	—	—	Die Alte	Moresca	Bauern-mädel	Ring-gsanglein	—
—	—	—	—	—	Canario	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	Passa-caglio	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	Cazziatori	—	—	—
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada

TABELLE I. **Die Ballette von J. H. Schmelzer, nach den**

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
1	—	Balletto	Aria	—	—	Sarabande	—	—
2	—	Balletto	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
3	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
4	Intrada	Balletto	—	Gagliarde	—	—	—	Gavotte
5	—	Balletto	—	—	—	Sarabande	—	—
6	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
7	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
8	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
9	—	Ballett	—	—	Bourrée	—	Gigue	Gavotte
10	—	—	Aria	—	Bourrée	—	—	—
11	—	2 Balletti	—	Gagliarde	—	Sarabande	—	Gavotte
12	Intrada	—	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
13	7 Intraden	Gran Ballo	—	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	—
14	—	2 Balletti	3 Arien	—	—	—	—	—
15	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
16	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
17	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
18	—	—	2 Arien	Gagliarde	—	—	—	—
19	—	—	Aria	—	—	—	—	—
20	—	—	—	—	—	Sarabande	—	Gavotte
21	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
22	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
23	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
24	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
25	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
26	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	Gigue	—
27	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
28	—	3 Balletti	3 Arien	—	—	—	Gigue	—
29	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	Zwei Gavotten
30	Intrada	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
31	—	2 Balletti	—	—	—	Sarabande	—	—
32	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
33	—	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
34	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—

in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	Trezza	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	La Margerita	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	Folia	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Curiosa	Retirada
—	—	—	—	7 anderte Däntz	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Matta-cinada	—
—	—	—	—	—	—	2 Campa-nellen	—	—
Allemande	—	—	—	—	Canario	Saltarella	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	La Sciava	—
—	—	—	—	—	—	—	Pescatrica	—
Allemande	—	—	—	—	—	Saltarella	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	Sinfonia	Erlicini	—	—	—
—	—	—	—	Die Alte	Moresca	Bauern-mädel	Ring-gsanglein	—
—	—	—	—	—	Canario	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	Passa-caglio	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	Cazziatori	—	—	—
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada

TABELLE I. *(Fortsetzung.)* **Die Ballette von J. H. Schmelzer, nach den**

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
35	—	2 Balletti	2 Arien	—	—	Sarabande	Gigue	—
36	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	Gavotte
37	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
38	—	—	Aria	—	—	—	—	—
39	—	Balletto	—	—	—	—	—	—
40	—	Balletto	—	—	—	—	—	—
41	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
42	—	—	Aria	—	—	—	—	—
43	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
44	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
45	—	—	—	Gagliarde	—	—	—	—
46	Intrada	—	Aria	—	—	Sarabande	Gigue	—
47	Intrada	—	—	—	—	—	Gigue	—
48	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
49	Intrada	—	—	Gagliarde	—	—	—	—
50	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
51	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
52	—	—	Aria	Gagliarde	—	—	—	—
53	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
54	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
55	Intrada	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
56	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
57	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
58	—	—	2 Arien	—	Bourrée	—	—	—
59	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
60	—	—	—	—	Bourrée	Sarabande	—	—
61	Intrada	—	—	—	—	—	Gigue	—
62	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
63	Intrada	Balletto	—	—	Bourrée	Sarabande	—	—
64	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
65	Intrada	—	—	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	—	—
66	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	Gavotte
67	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
68	Intrada	—	—	—	—	—	—	—

in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	Trezza	—	—	Branle	—	—	—	—
Allemande	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	Battaglione	—	—	—
—	—	—	—	—	—	Moresca	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	2 Lotta	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Mayblumen	—	Saltarella	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	Trezza	—	—	GranMago	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	Saltarella	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	Trezza	—	—	Canario	Riposada	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Passacaglio	2 Sonatinen	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	Courente	—	Canario	—	—	—	—

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
69	—	Balletto	—	—	—	—	—	—
70	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
71	—	—	—	—	Bourrée	—	Gigue	—
72	—	Balletto	3 Arien	—	—	—	—	—
73	—	—	3 Arien	—	Bourrée	—	Gigue	—
74	—	—	—	—	Bourrée	—	—	—
75	—	—	2 Arien	—	Bourrée	—	—	—
76	Intrada	—	—	—	Bourrée	—	—	—
77	Intrada	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
78	—	—	—	—	—	—	—	—
79	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
80	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
81	Intrada	—	3 Arien	—	—	—	—	—
82	—	—	—	—	—	—	Gigue	—
83	2 Intraden	—	—	—	Bourrée	—	—	—
84	Intrada	—	Aria	—	Bourrée	—	—	—
85	—	—	Aria	—	Bourrée	—	Gigue	—
86	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
87	—	—	2 Arien	—	—	—	Gigue	—
88	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
89	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
80	Intrada	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
91	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
92	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—

in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	—	—	—	—	Moresca	Mattacina	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Traccanar	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Pavane	La Schiava	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Combattimento	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
Allemande	—	—	—	Menuett	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Canario	—	—	—
—	—	—	—	Passamezzo	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Saltarello	—	—	Traccanar	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Menuett	—	—	—	Retirada
Allemande	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	2 Courenten	—	—	—	—	—	—

TABELLE II. **Die Ballette von A. A. Schmelzer, nach den**

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Bourrée	Aria	Gagliarde	Bergamasco	Menuett	Sarabande	Traccanar
1	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	—	—
2	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
3	—	Bourrée	Aria	Gagliarde	—	Menuett	—	—
4	—	Bourrée	Aria	Gagliarde	—	Menuett	Sarabande	—
5	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	Traccanar
6	Intrada	—	3 Arien	—	—	Menuett	—	—
7	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
8	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
9	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	—
10	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
11	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
12	Intrada	—	Aria	—	—	—	Sarabande	—
13	—	—	—	—	Bergamasco	—	—	Traccanar
14	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
15	—	—	Aria	—	—	—	—	—
16	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	—	Traccanar
17	—	Bourrée	—	—	—	Menuett	—	—
18	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	Sarabande	—
19	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—
20	Intrada	—	—	Gagliarde	—	Menuett	Sarabande	—
21	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
22	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
23	Intrada	Bourrée	—	Gagliarde	—	—	—	—
24	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
25	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
26	—	Bourrée	Aria	—	—	Menuett	—	—
27	—	Bourrée	—	Gagliarde	—	—	—	—
28	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
29	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	—
30	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
31	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
32	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
33	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
34	—	Bourrée	—	Gagliarde	—	—	—	—

in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Moresca	Saltarella	Canario	Gavotte	Ciaccona	Trezza	Courente	Diverse Tänze	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	Vilanesca	Retirada
—	—	Canario	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
Moresca	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	La Spiritella	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Allemande	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Saltarella	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	2 Gavotten	—	—	—	—	—
—	—	Canario	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—

TABELLE II. *(Fortsetzung.)* **Die Ballette von A. A. Schmelzer, nach den**

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Bourrée	Aria	Gagliarde	Bergamasco	Menuett	Sarabande	Traccanar
35	Intrada	—	Aria	—	Bergamasco	—	—	—
36	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
37	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
38	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
39	—	—	—	—	—	Menuett	Sarabande	—
40	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
41	—	Bourrée	—	Gagliarde	Bergamasco	Menuett	—	—
42	—	—	Aria	—	—	—	—	—
43	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
44	—	—	—	—	—	Menuett	—	—
45	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
46	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—
47	—	—	Aria	—	—	—	—	—
48	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
49	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
50	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	—	Traccanar
51	2 Intraden	—	—	Gagliarde	—	Menuett	Sarabande	—
52	—	—	—	—	3 Bergamasco	—	—	—
53	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
54	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
55	—	—	Aria	—	—	—	—	—
56	Intrada	—	Aria	—	—	Menuett	—	—
57	—	—	Aria	—	—	Menuett	Sarabande	—
58	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
59	Intrada	—	—	Gagliarde	—	Menuett	—	—
60	Intrada	Bourrée	Aria	—	—	Menuett	Sarabande	—
61	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	—
62	Intrada	—	Aria	—	—	3 Menuett	—	—
63	Intrada	Bourrée	—	—	—	Menuett	—	—
64	—	—	Aria	—	—	—	—	—
65	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—
66	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
67	—	—	3 Arien	—	—	2 Menuett	—	—
68	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—

in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Moresca	Saltarella	Canario	Gavotte	Ciaccona	Trezza	Courente	Diverse Tänze	Retirada
Moresca	—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Trezza	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	Courente	—	—
—	—	—	—	—	Trezza	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	Saltarella	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Follia	—
Moresca	—	Canario	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—
Moresca	—	—	Gavotte	—	—	—	2 Vila-nesca	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Rondon	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	Courente	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—

Das Balletto a Cavallo

von **J. H. Schmelzer.**
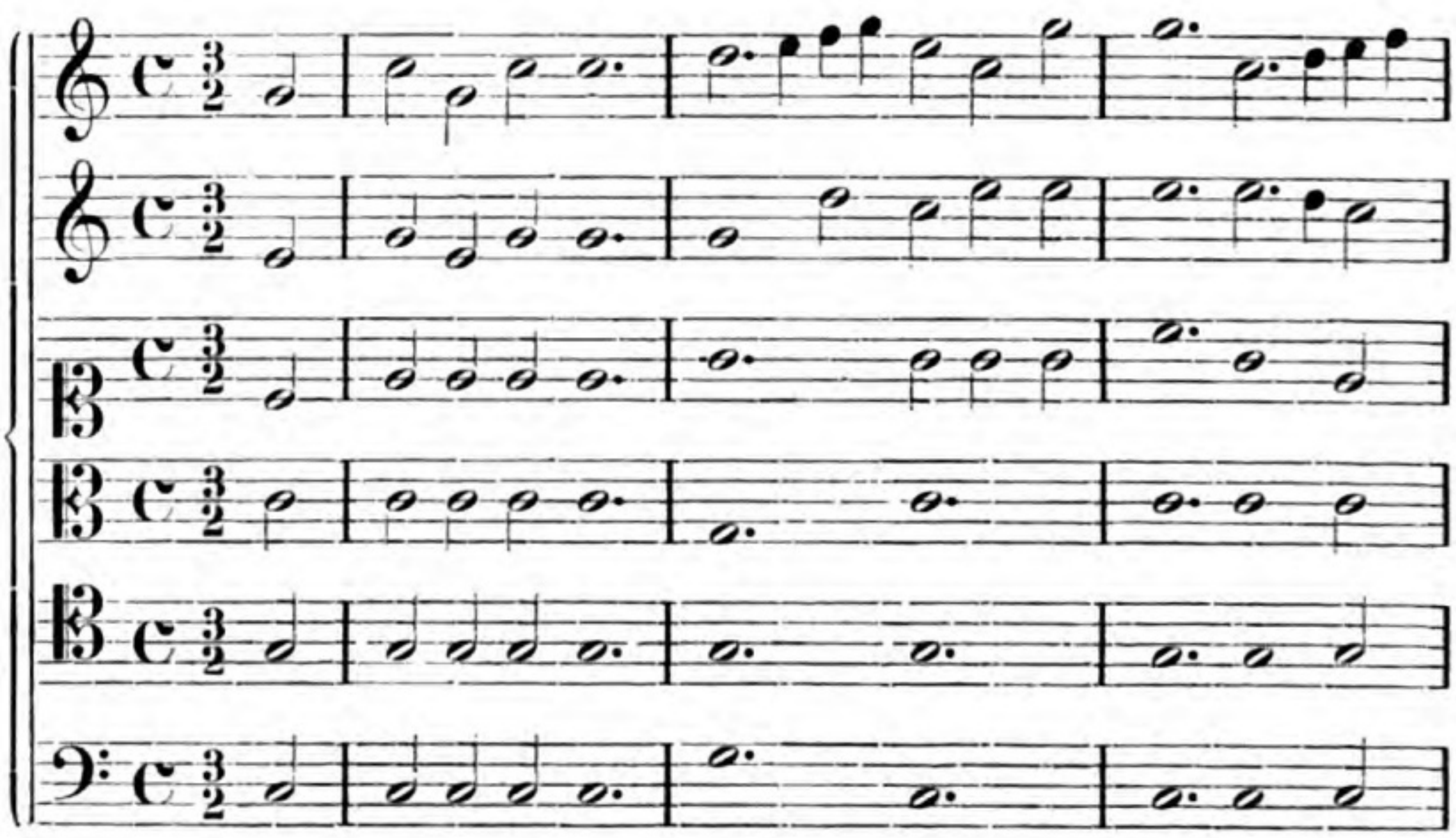
Arie
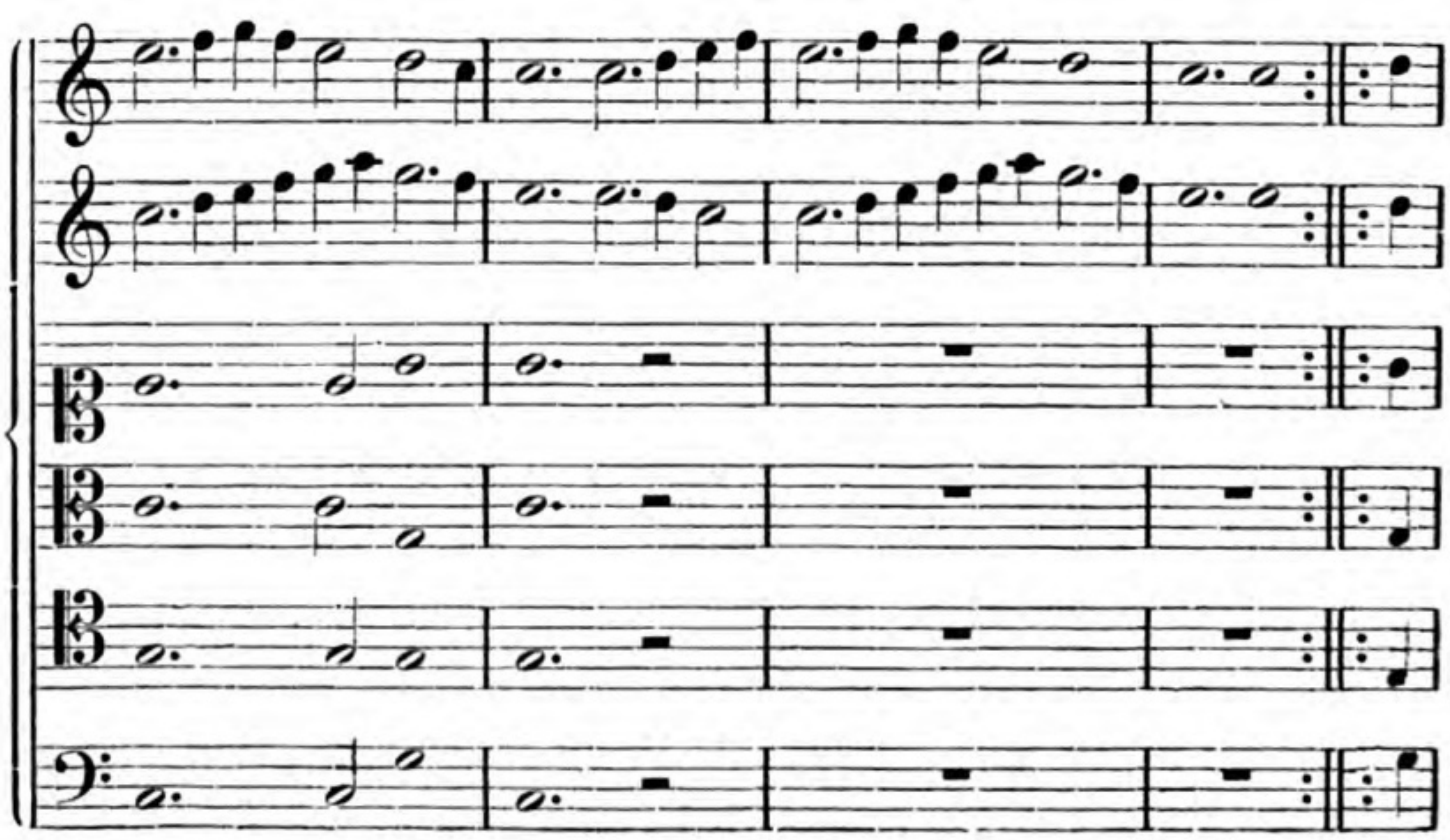
per il Balletto a Cavallo composte dallo Gioanne Enrico Schmelzer
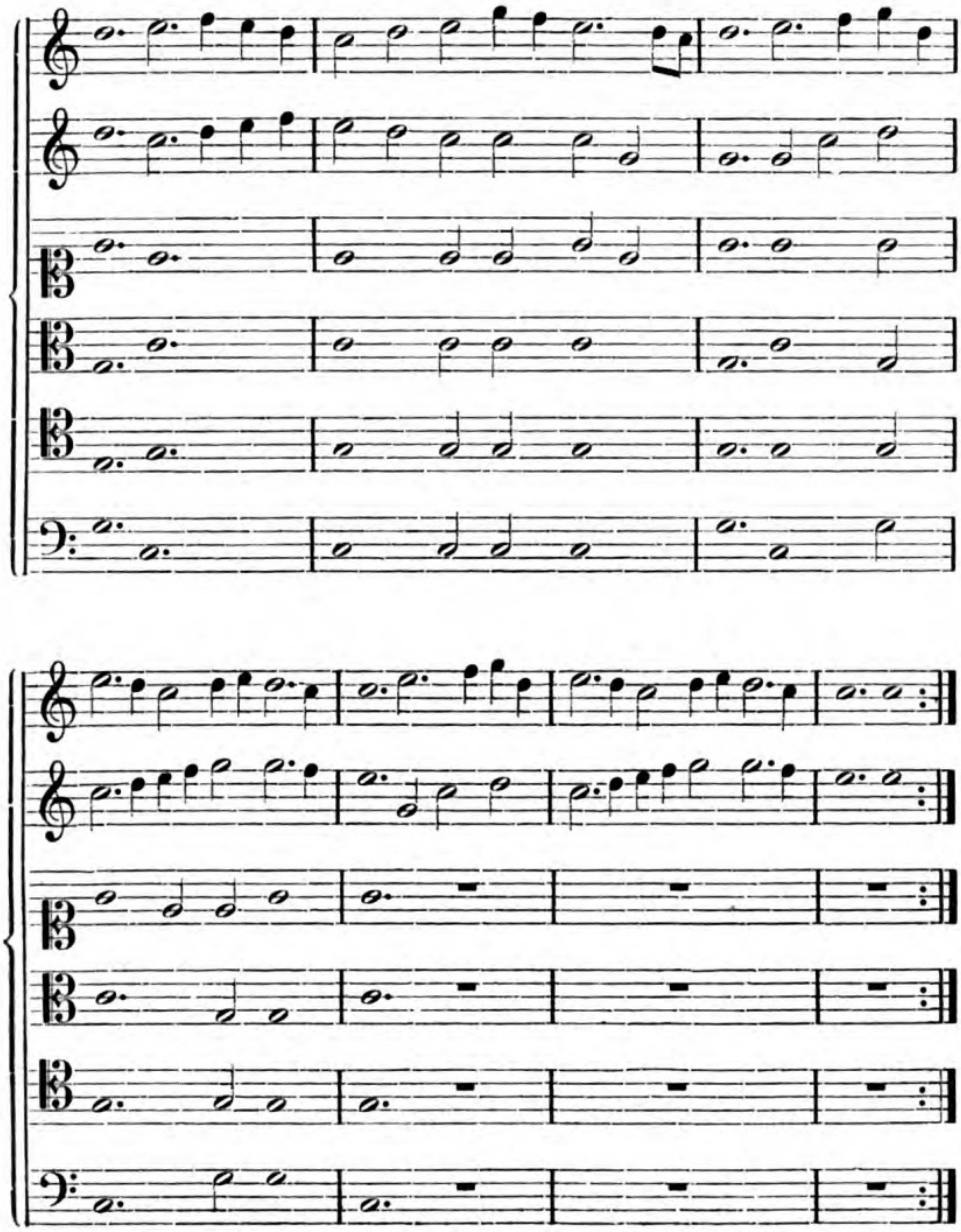
Musico di Camera di S. M. C.

Corrente per l'Intrata di S. M. C. et di tutti i Cavaglieri.

Con Trombe et Timpani.
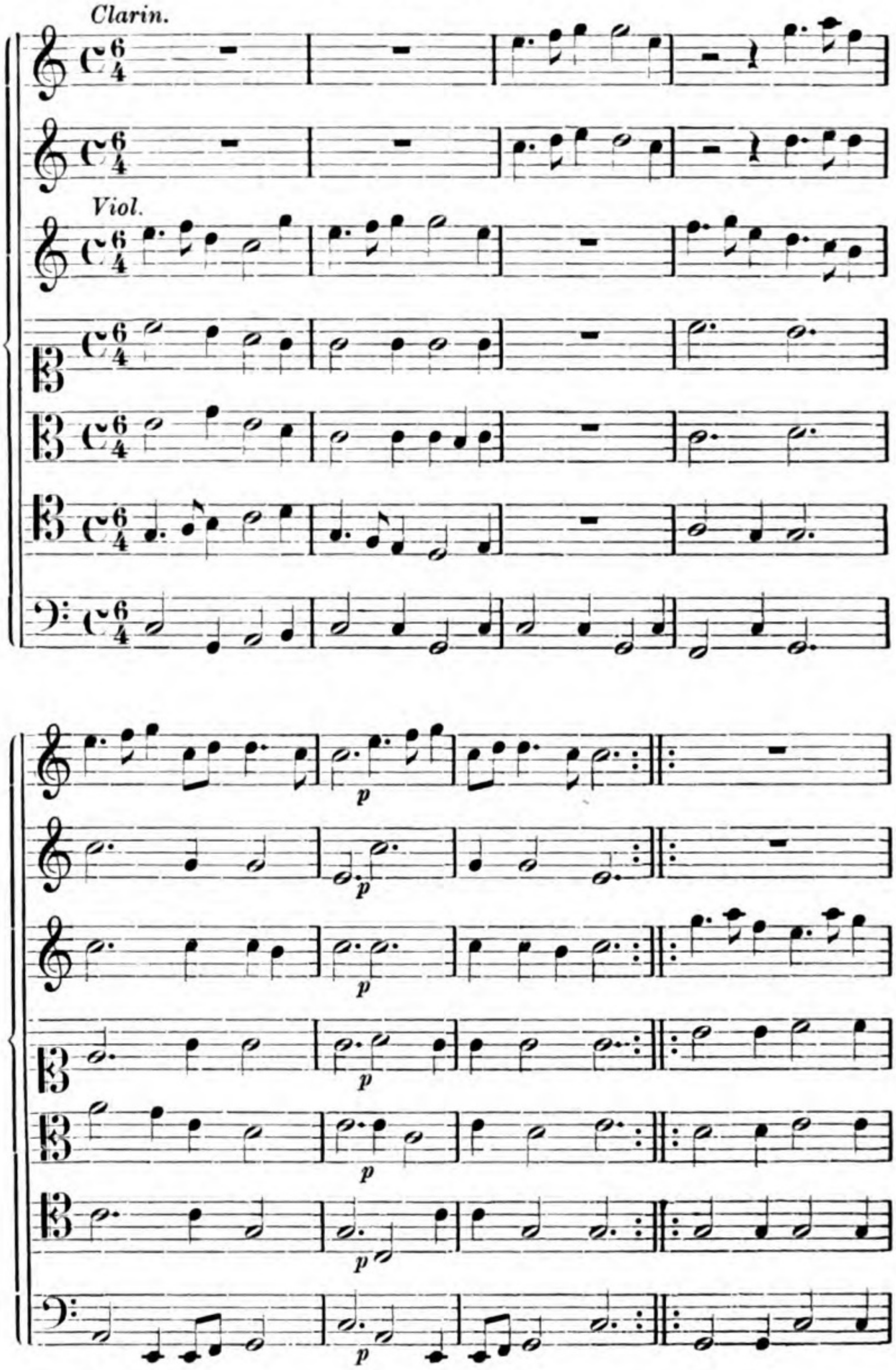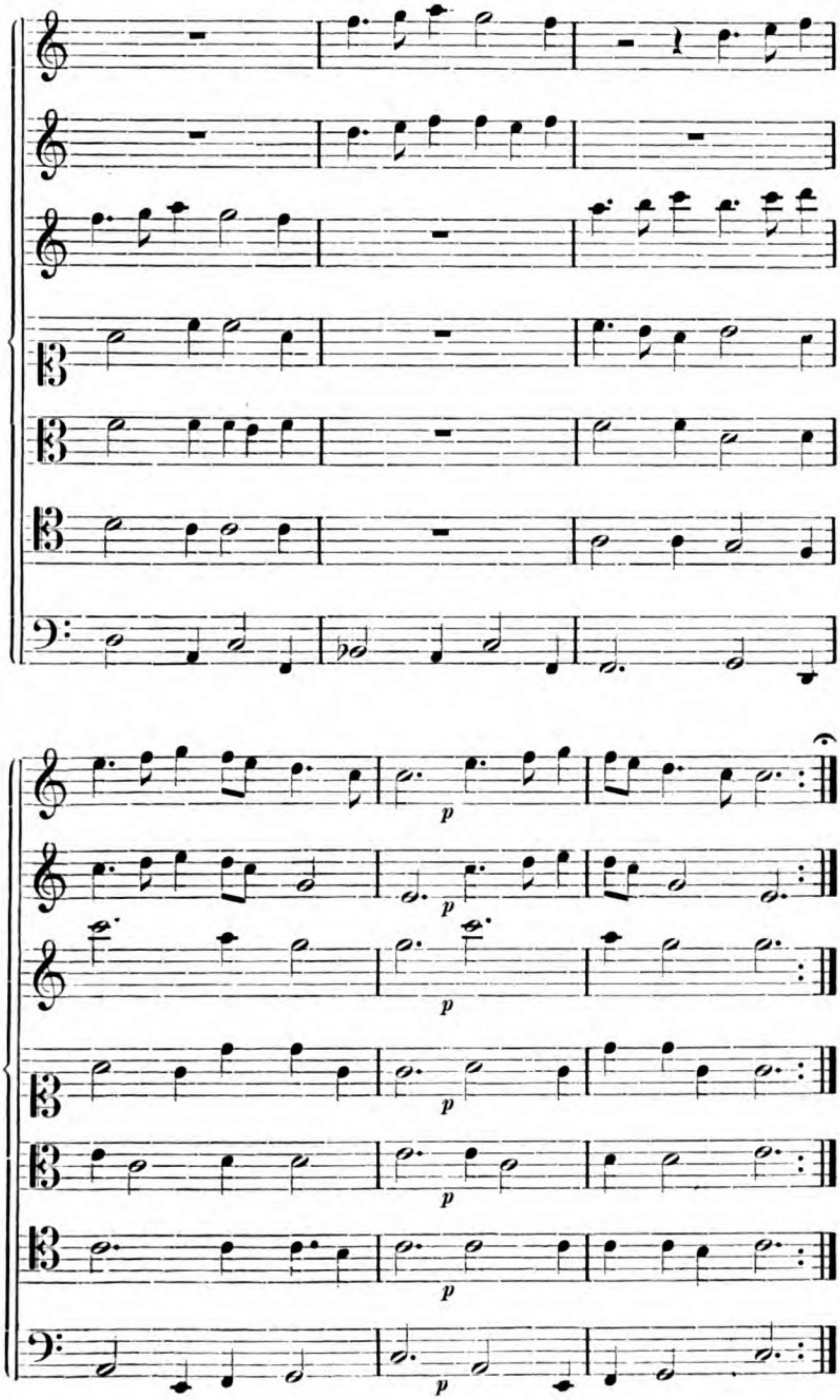






Giga per Entrata de i Saltatori, e per molte altre figure.
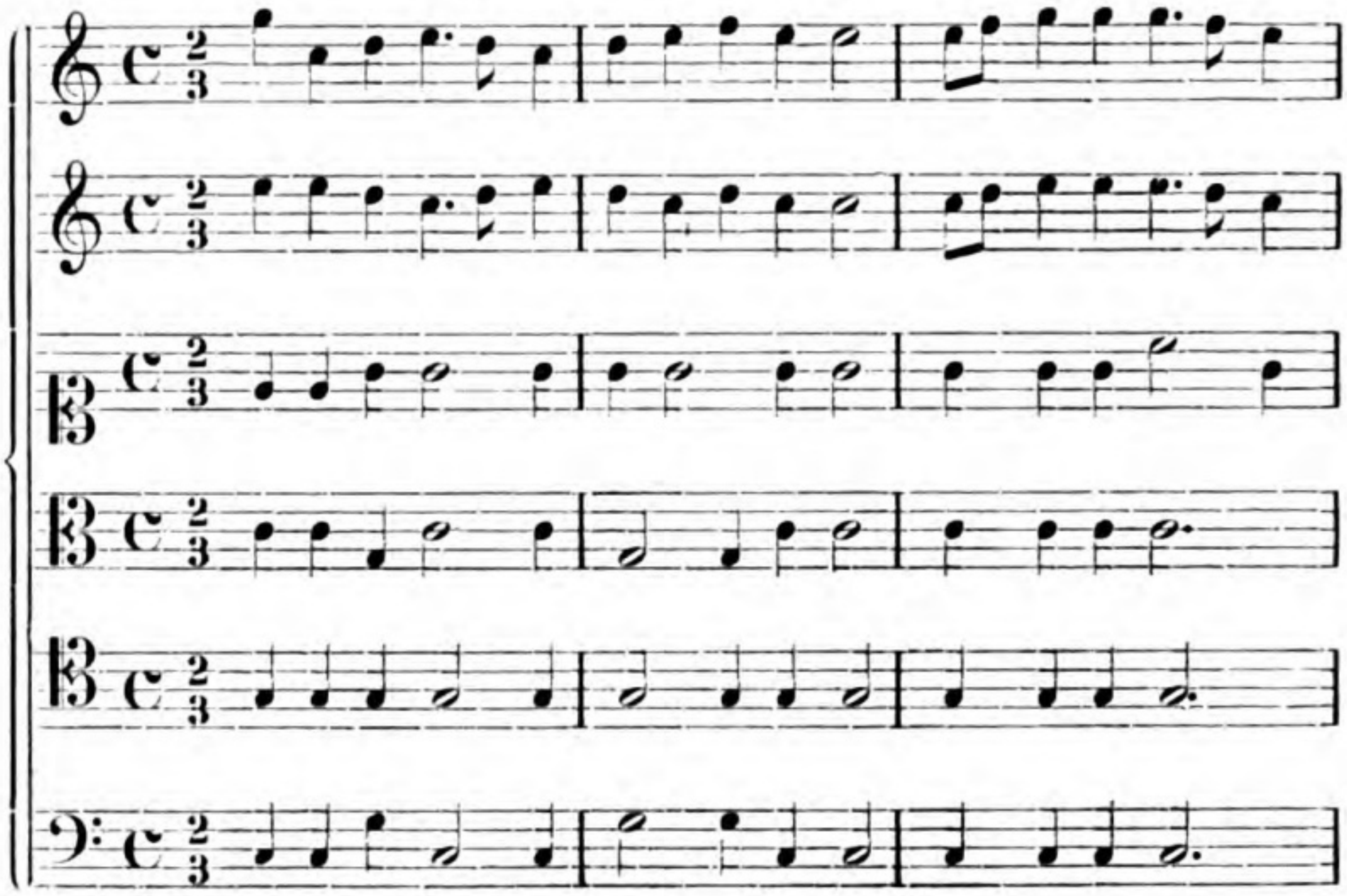
Con Viol. et Clarini.
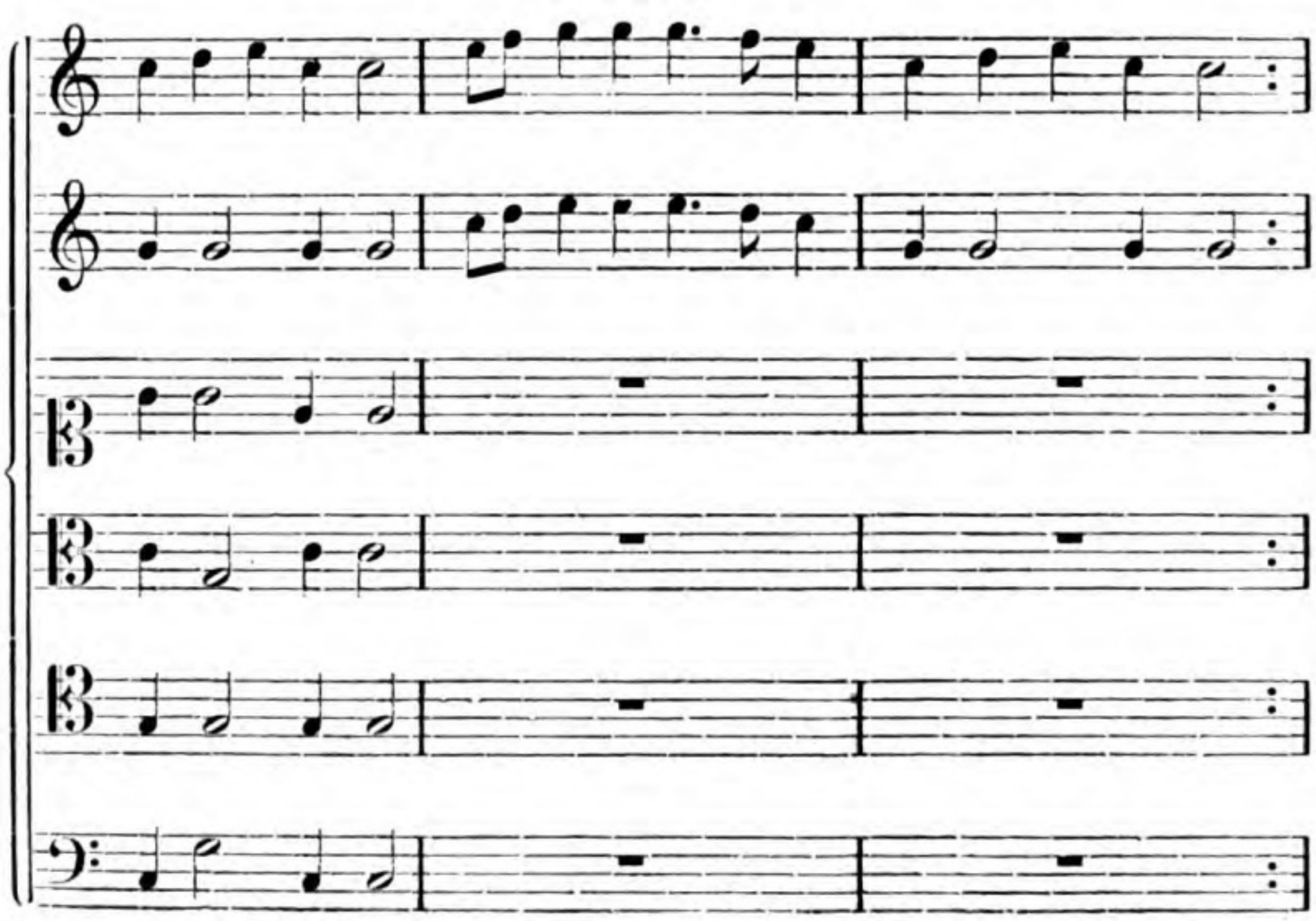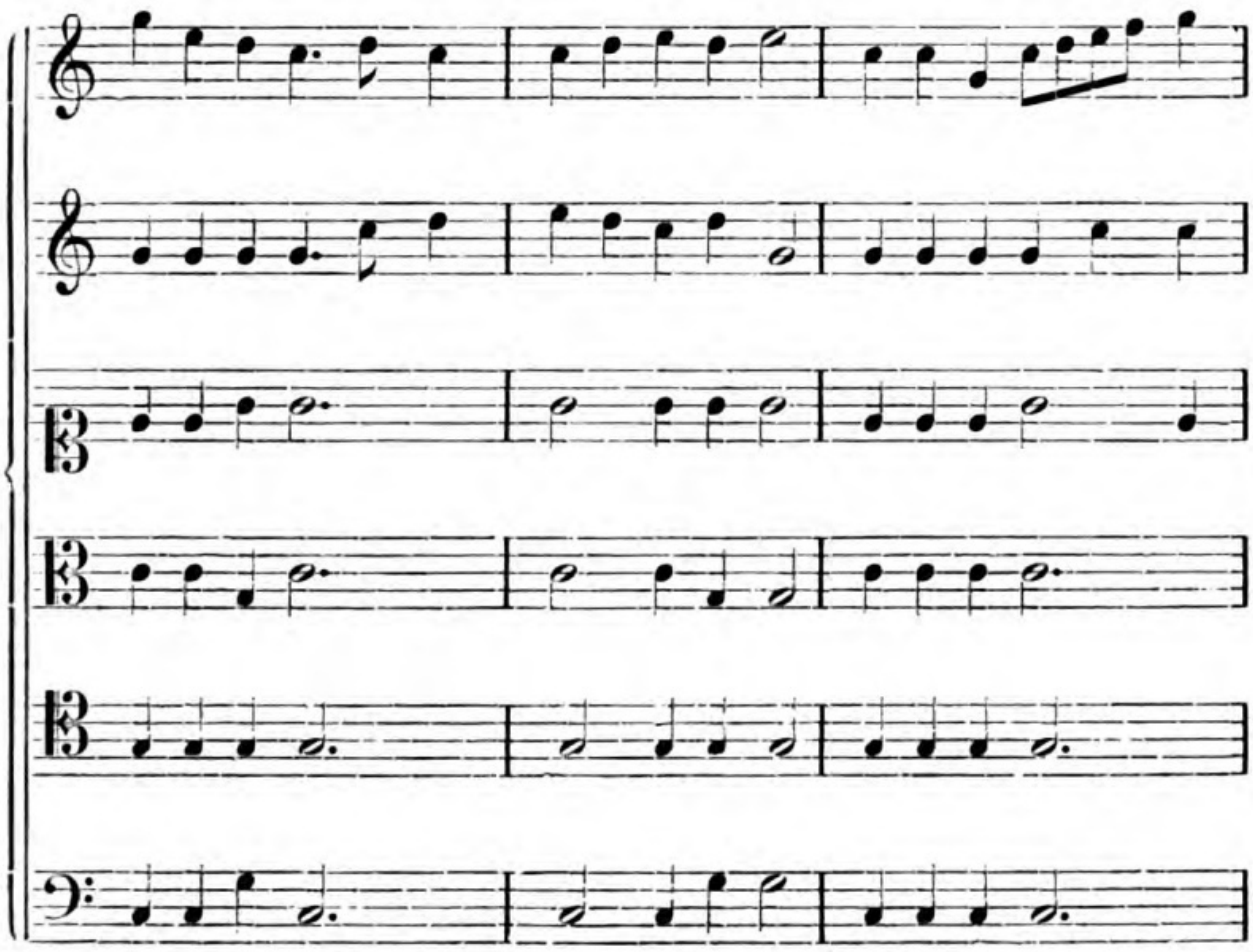



p
p
p
p
p
p
p
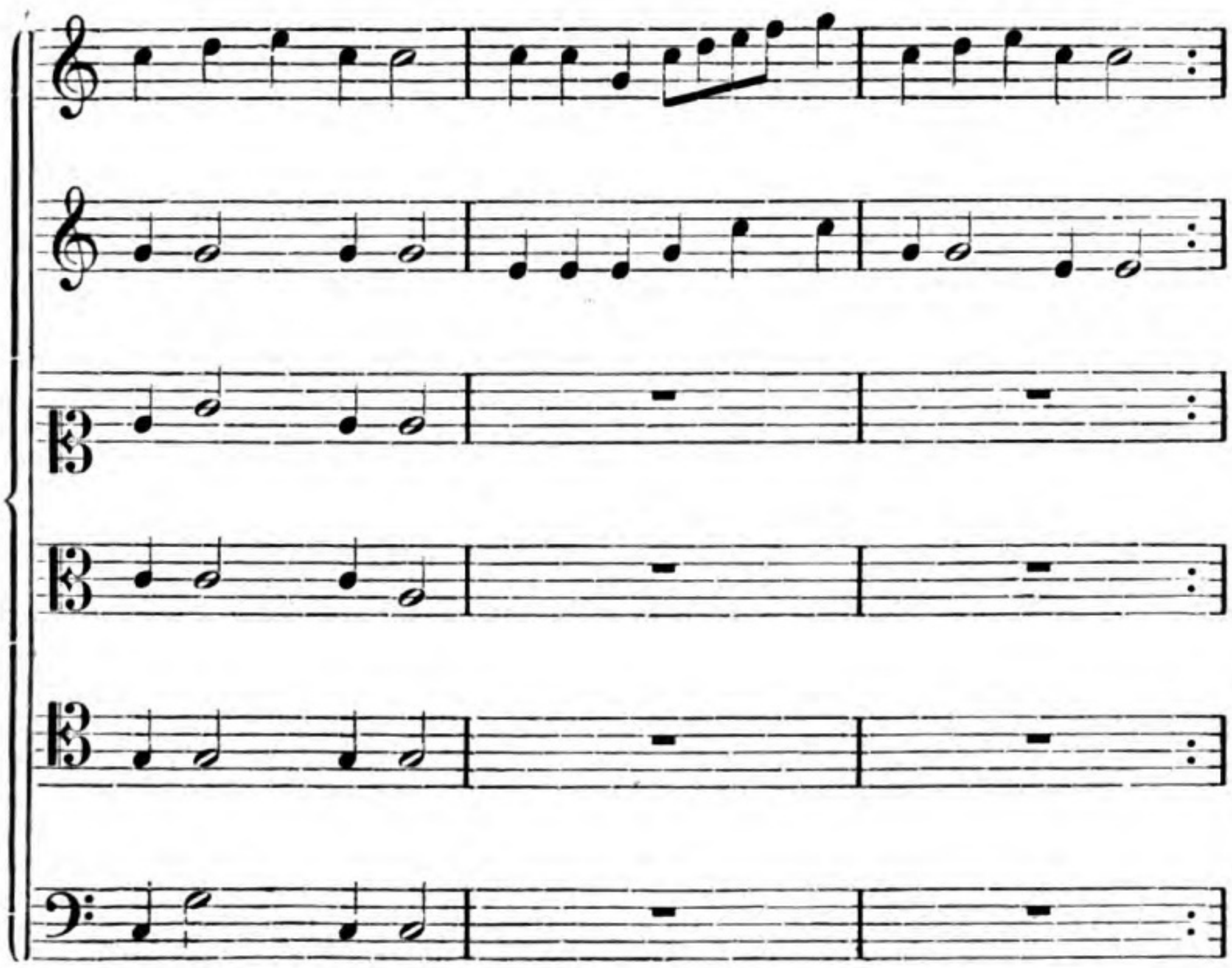
Follia per nuovo ingresso de i Saltatori, et altre operazioni de Cavalli.

Con Trombe et Timpani.
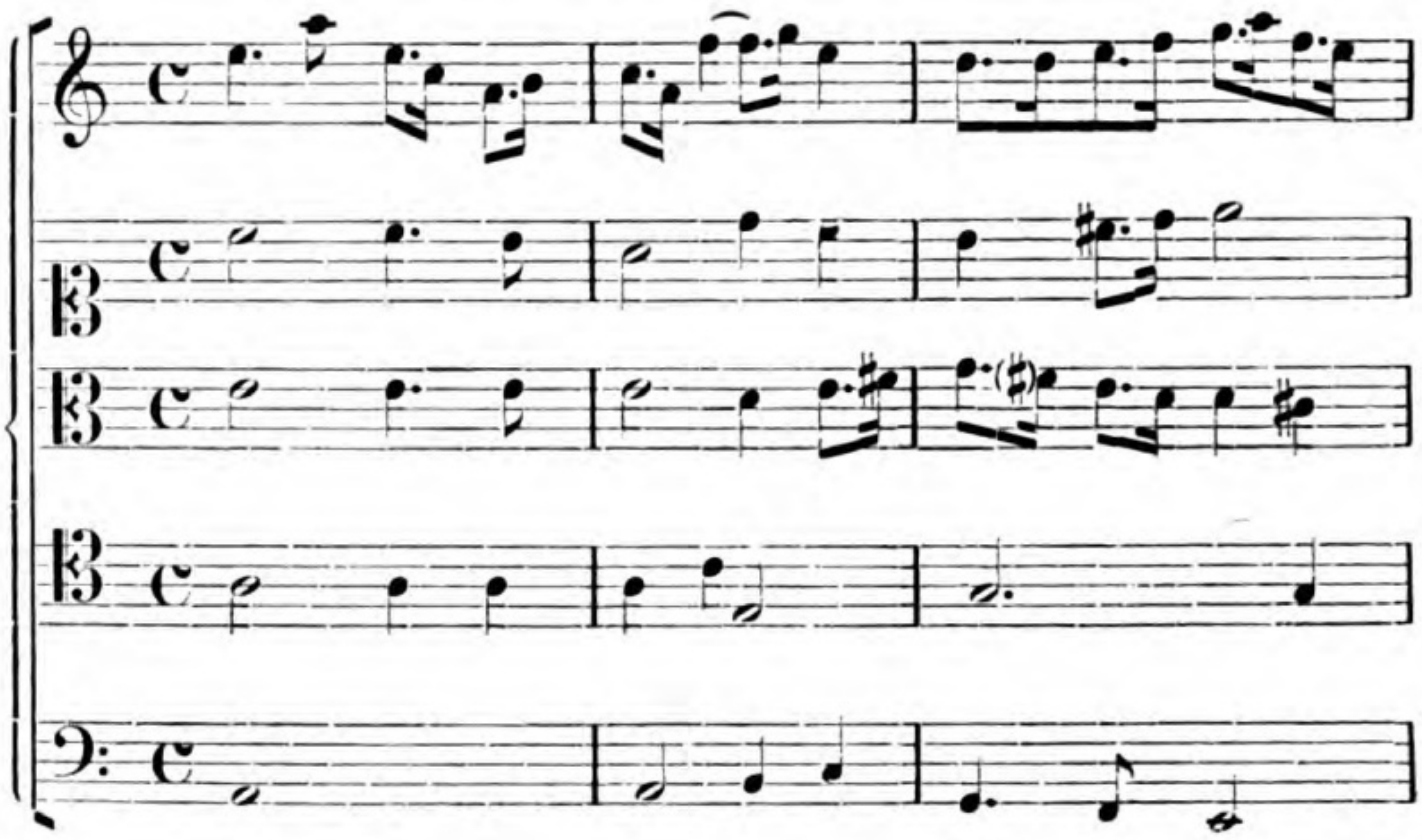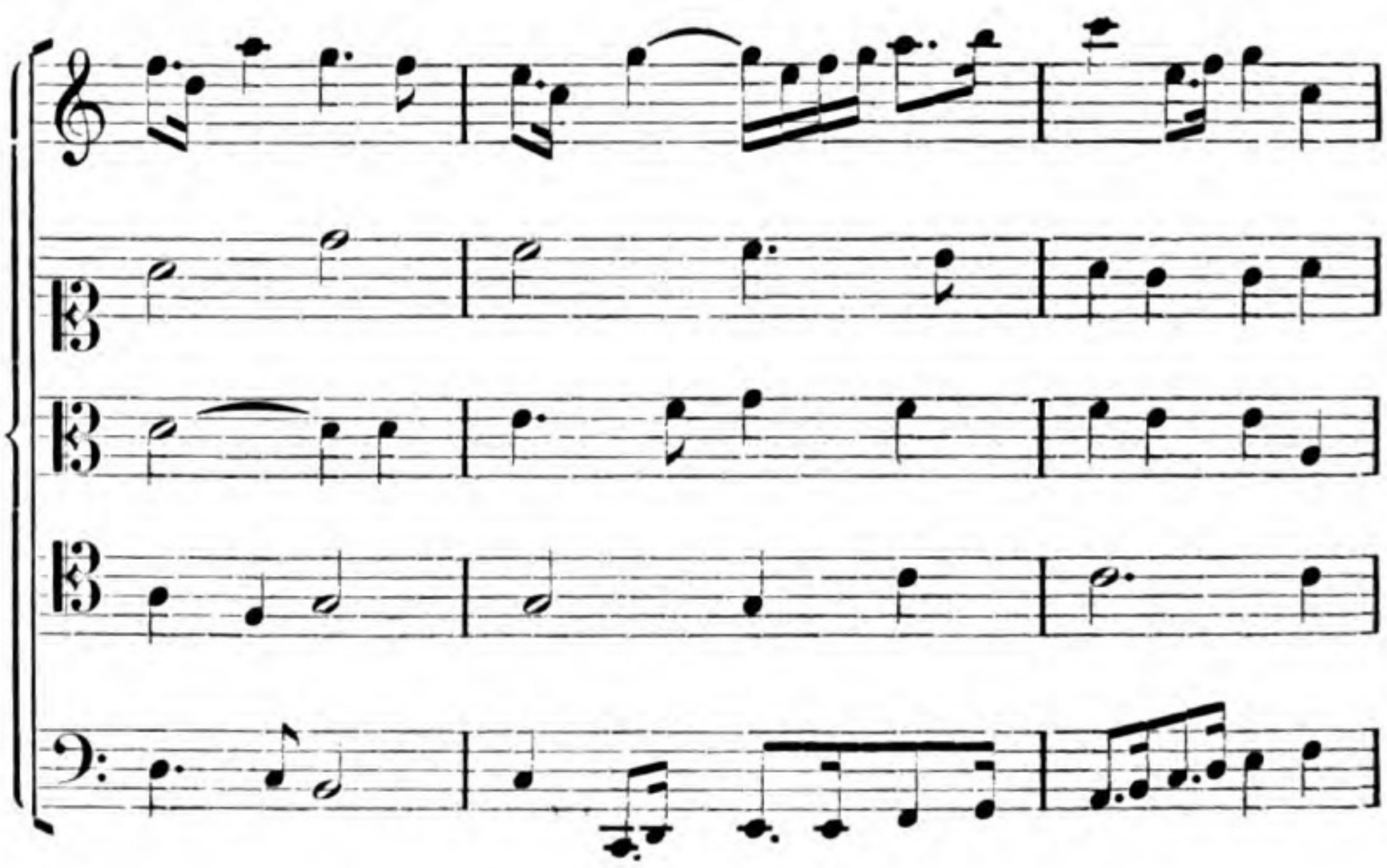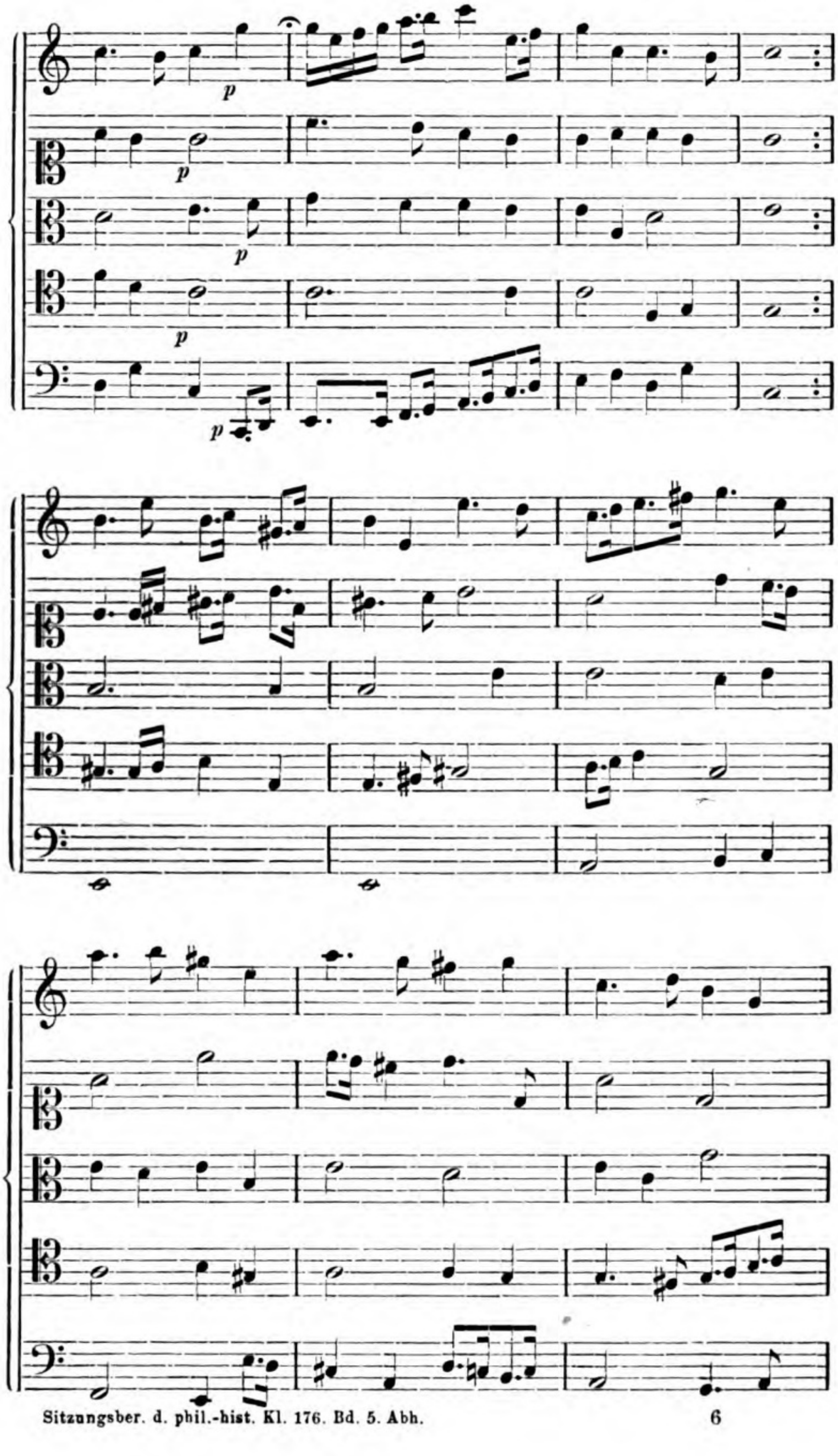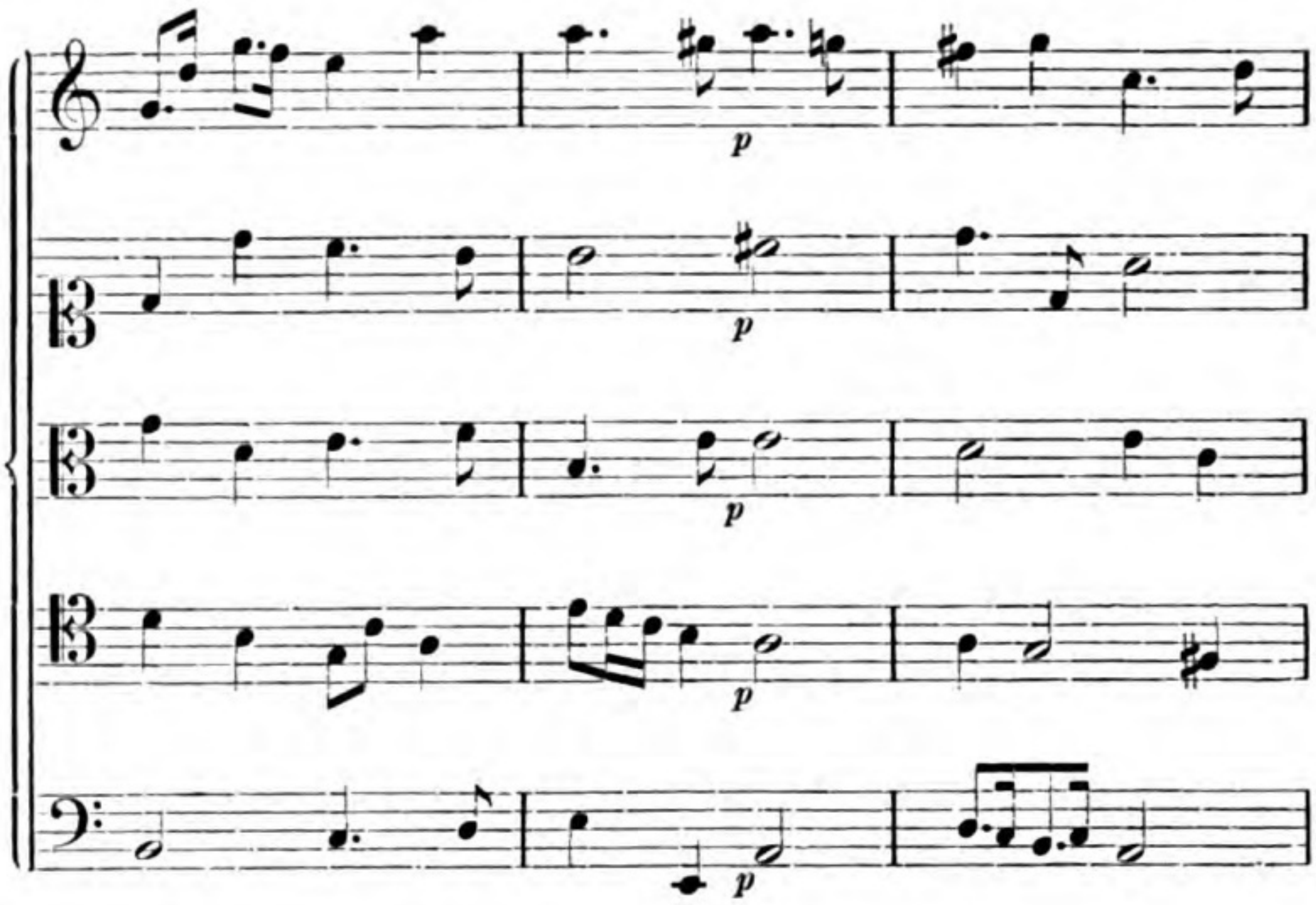








Allemanda per gl' intrecci e figure di passegio grave introdotto d. S. M. C. e Cavaglieri
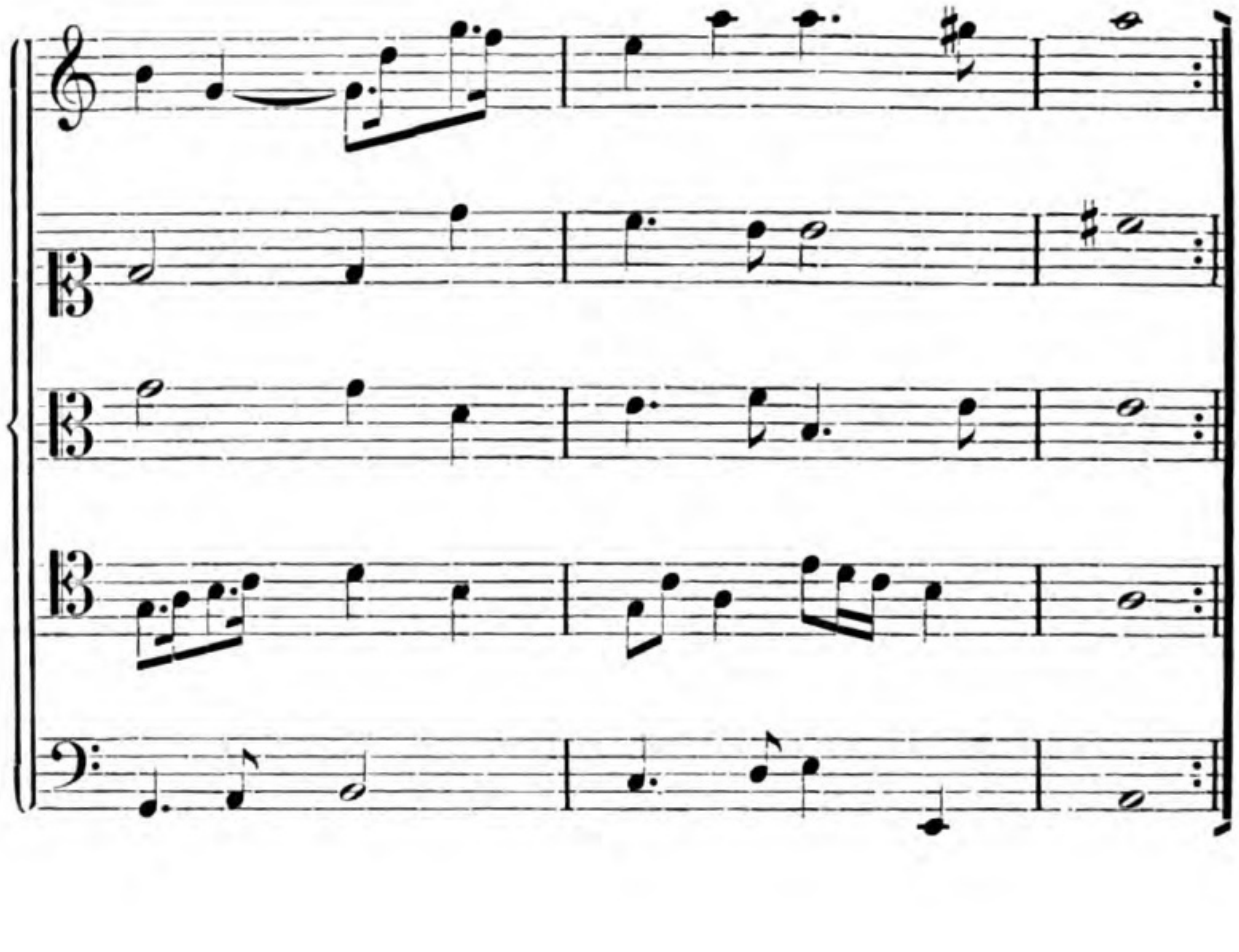
Con Viol.
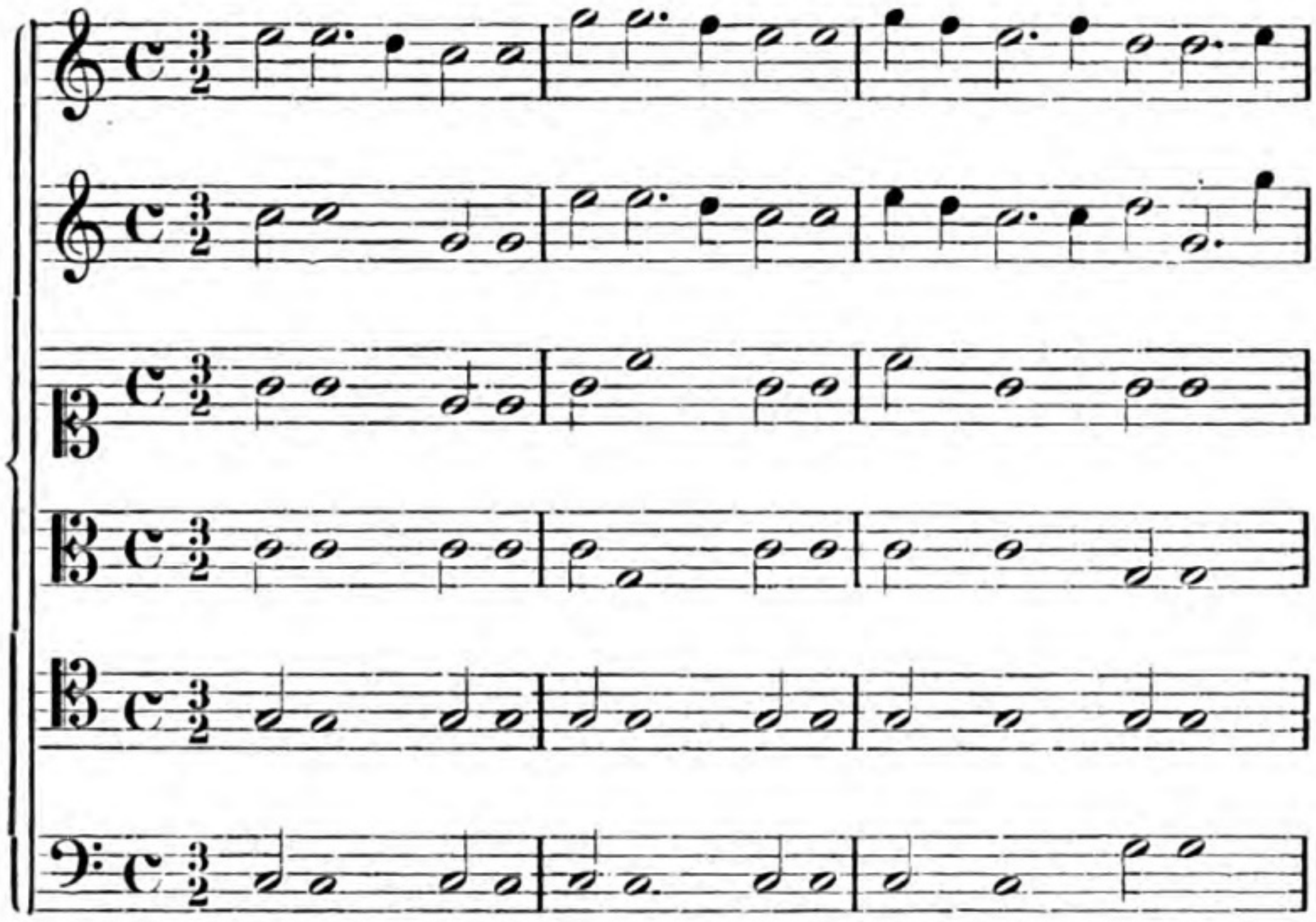





p
p
p
p
p
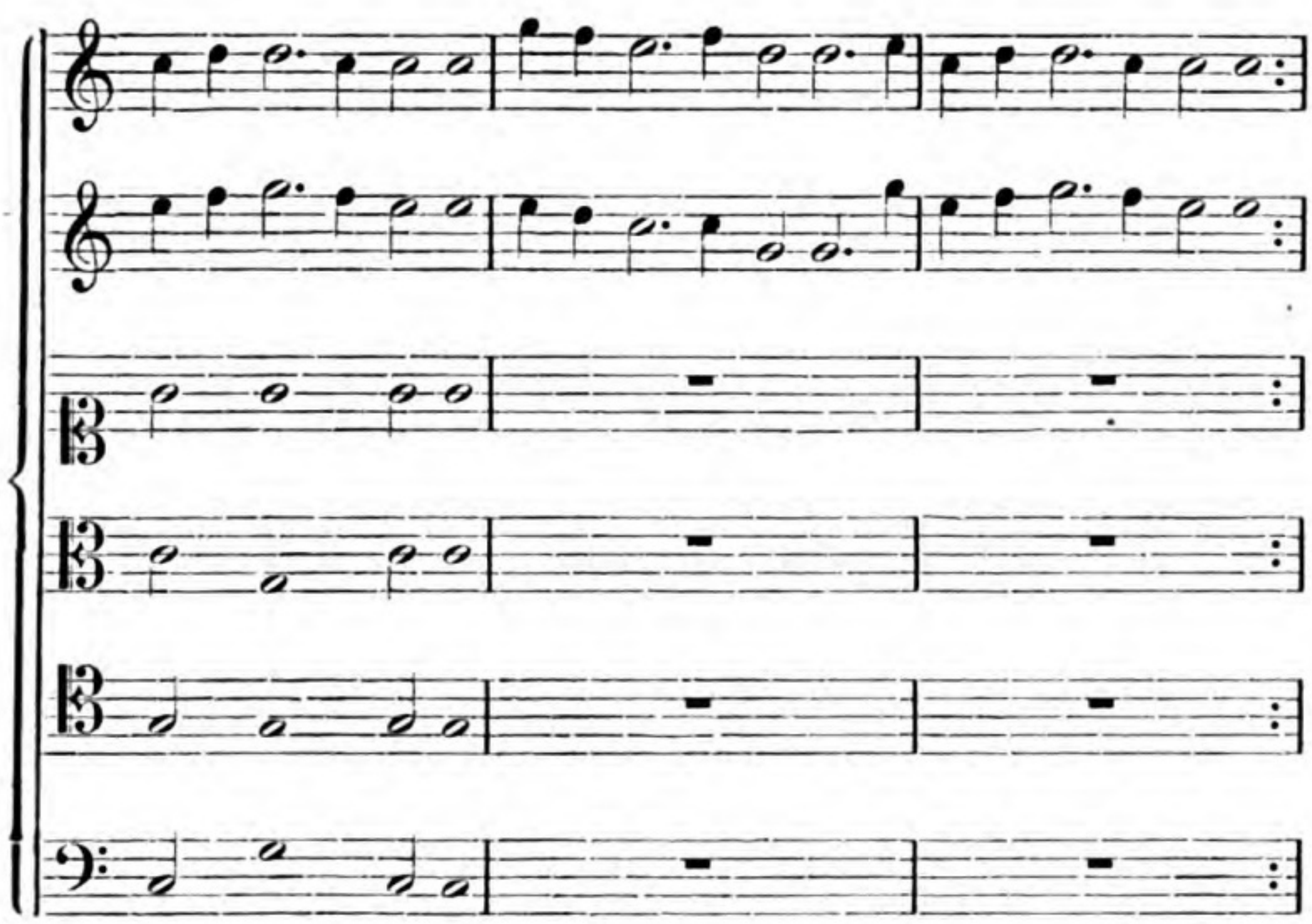

p
p
p
p
p
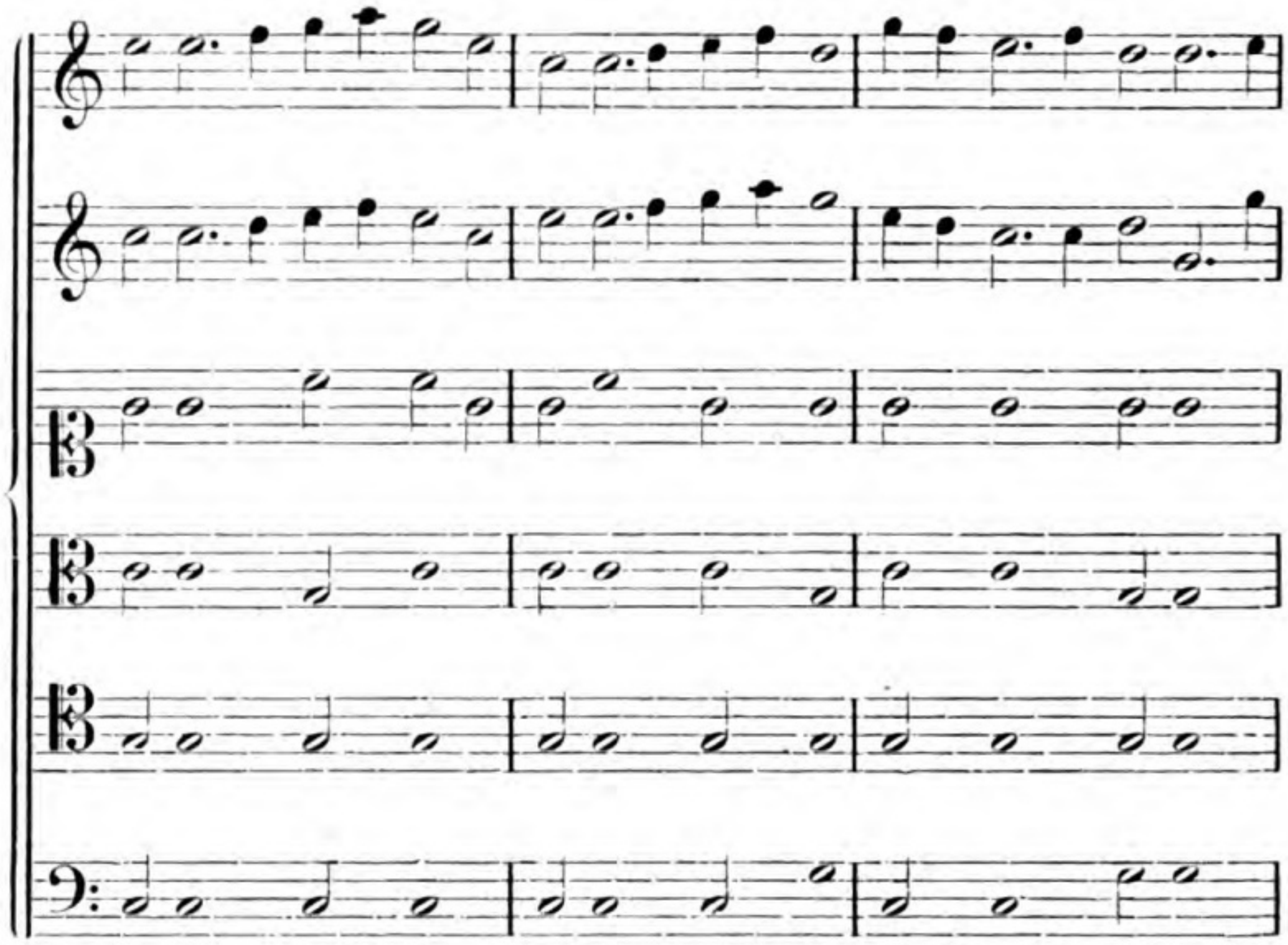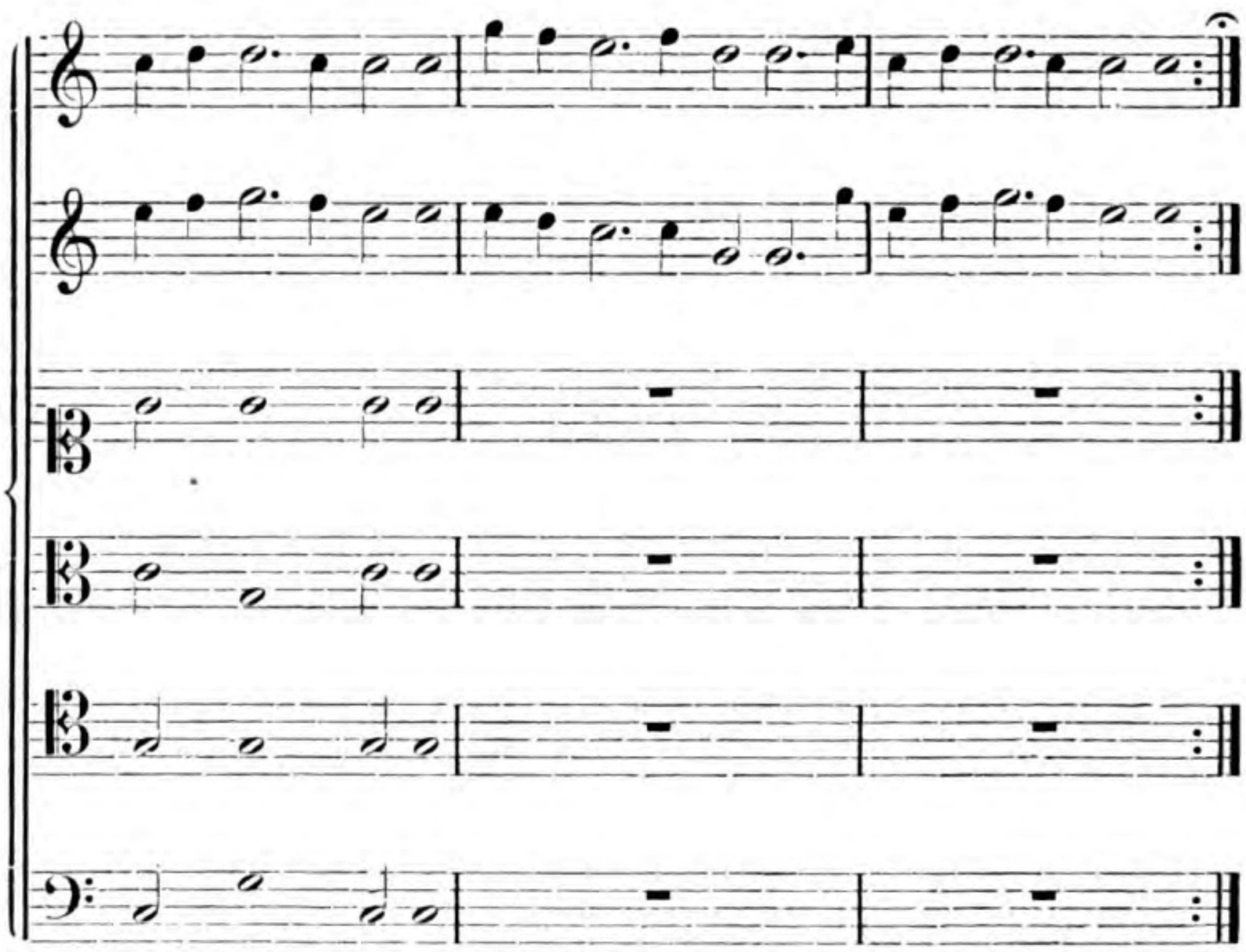


Sarabanda per termine del Balletto.

Con Trombe et Timpani.









Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, 6. Abhandlung.

Die slawischen Sprachelemente
in den
Ortsnamen der deutsch-österreichischen Alpenländer
zwischen Donau und Drau.

Eine historisch-philologische Untersuchung über die Siedlungen der mittelalterlichen Alpenslawen mit einem Abriß ihrer allgemeinen Geschichte.

Von

Dr. J. Stur.

Vorgelegt in der Sitzung am 26. März 1914.

Wien, 1914.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien

I.

Historische Einleitung.

Allgemeiner geschichtlicher Grundriß der Einwanderung der Slawen in die jetzt deutsch-österreichischen Alpenländer.

(Von der norisch-römischen Epoche bis zur deutschen Besiedlung.)

Die in dieser Arbeit in Betracht gezogenen Gebiete, die deutsch-österreichischen Alpenländer, welche einst von Slawen besiedelt wurden, sind folgende Territorien: Niederösterreich und Oberösterreich, beide Länder südlich der Donau, Salzburg in seinem östlichen Teile, Osttirol und Kärnten nördlich der Drau und ebenso Steiermark. In einer Abgrenzung anderen Sinnes liegen der Abhandlung die jetzt von Deutschen bewohnten Alpenländer Österreichs zu Grunde, soweit sie in ihren Ortsnamen slawische Sprachelemente zeigen. Es sind also wieder die Gebiete deutscher Zunge südlich der Donau bis zur slawisch-italienischen sprachlichen Scheidelinie, deren Verlauf man füglich mit dem Drauflusse zusammenfallen lassen kann, um so mehr, als es den größten Schwierigkeiten begegnen würde, wenn man die ewig fluktuierende und ungenau verschwimmende sprachliche Grenzzone fixieren wollte. Somit erscheint hier keine strenge kartographisch-territoriale oder gar politische Trennung möglich, sie ist aber auch nicht notwendig. Nach der philologischen Absicht der Arbeit handelt es sich um die Untersuchung jener Gebiete, in denen sich, trotz jahrhundertelanger deutscher Besiedlung und trotz deutscher Kultur in fast jeder Hinsicht, die Nachwirkung der Slawen in der topographischen Nomenklatur bis auf die Gegenwart er-

halten hat, um jene Mischzone von der Donau bis zur Drau, südlich welcher wir schon rein slawische oder rein romanische Ortsnamen finden. Ein solches Mischgebiet existiert ja auch nördlich der Donau, weit größer als das hier interessierende, welches nur die österreichischen Alpen umfaßt.

Es ist wohl unbedingte Notwendigkeit, vor der philologischen Analyse der slawisch erscheinenden Ortsnamen, die der Übersicht halber mit allen ihren mir erreichbar gewesenen, bald spärlich bald reichlich vorgefundenen, historischen Formen nach den heutigen Kronländern und zwar alphabetisch geordnet vorgeführt werden sollen, eine allgemeine historische Übersicht über diese Länder zu geben, die den Ansprüchen auf eine Skizze der Geschichte der Alpenslawen einigermaßen gerecht wird. Im Detail und topographisch lokalisierend wird der nomenklatorische Teil der Abhandlung die Art und Frequenz ihrer Niederlassung möglichst ausführlich darzulegen bestrebt sein. Die historische Skizze kann aber natürlich nicht das geschichtliche Faktum allein darstellen, sondern muß die Verhältnisse vorher sowie die gegebenen Bedingungen einschließen, damit der organische Kausalnexus ein vollkommenes Bild der Erscheinungen gebe. Die Zeit nach der slawischen Besiedlung bis zum Abschluß der deutschen Kolonisation in den spärlich bewohnten Gebieten darzustellen, ist gleichermaßen historische Pflicht, um ein fragmenthaftes Gepräge der Skizze nach bester Absicht zu vermeiden.

Den chronologischen Ausgangspunkt kann also nur die norisch-römische Epoche bilden. Ein günstiges Moment ist hier noch besonders glücklich hinzugekommen: die österreichischen Alpenländer zwischen Donau und Drau, Tirol und Ungarn umfassen nach aller historisch-geographischen Erkenntnis beiläufig das Gebiet der römischen Provinz Norikum, welche sich zwischen den beiden großen Flüssen Donau und Drau westlich vom Puster- und östlichen Inntal bis östlich zum Mons Cetius, dem Wiener Walde erstreckte, von Rhätien also bis Pannonien. Bei Julius Jung, ‚Römer und Romanen in den Donauländern' (2. Auflage, Innsbruck 1887), ist eine größere Darstellung der damaligen Verhältnisse in Norikum und Rhätien gegeben. Über dem Anfang

der provincia Norica liegt aber sonst ziemlich ebensolche Dunkelheit wie über dem des benachbarten Gebietes. Erst zum Jahre 18 n. Chr. erzählt S t r a b o, daß die Rhätier ruhig ihren Tribut zahlen, so daß man um diese Zeit etwa das erfolgreiche Einsetzen der R o m a n i s i e r u n g annehmen darf, welche von den anfänglich spärlich errichteten römischen Militärstationen aus um sich griff. Mit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts vor Christi Geburt begann schon die römische Eroberung. Im Jahre 113 v. Chr. schlugen die C i m b e r n und T e u t o n e n vor N o r e i a, der keltischen Hauptstadt Norikums, den Papirius Carbo, vor jener Stadt, die erst Diokletian fast vier Jahrhunderte später als römische Station und Provinzhauptstadt zwischen Binnen- und Ufernorikum neu erbaute. Nachdem Marius das germanische Hauptheer (102 v. Chr.) bei Aquae Sextiae vernichtet hatte, mußte er rasch noch den Lutatius Catulus an der Etsch befreien, wo dieser hart bedrängt worden war. Die rhätischen und norischen Germano-Kelten waren damals vollkommen unbeteiligt und scheinen sich noch durch Jahrzehnte passiv verhalten zu haben. Tiberius und Drusus erst unterjochten diese Völkerschaften vollständig im Jahre 15 n. Chr. und schon nach drei Jahren erzählt der Historiker von ihrer löblichen Zinsbarkeit. Interessant ist der Umstand, daß Norikum und Rhätien nicht durch Legaten, sondern durch kaiserliche Hausbeamte (procuratores), welche meist ausgediente höhere Offiziere waren, verwaltet wurde, da diese Gebiete bis zu Marcus Aurelius (J. 161—180) ein dem Kaiser heimgefallenes ‚regnum‘ blieben (vgl. Jung a. a. O., S. 33 f.). Von Augustus bis zu Septimius Severus war vollkommene Friedenszeit für diese Provinzen, so daß das Versagen der Quellen über diese Periode erklärlich scheinen darf. Unter Marcus Aurelius (J. 161—180), der sich die norische Donauprovinz sehr angelegen sein ließ, war der M a r k o m a n n e n k r i e g (J. 167), nachdem der Statthalter Aufidus Victorinus schon einen Einfall der Quaden abzuwehren gehabt hatte. Commodus, Marc Aurels degenerierter Sohn, schloß einen schändlichen Frieden mit diesen Völkern, bei deren Bekämpfung sein Vater im Standlager zu Carnuntum noch Zeit gefunden hatte, einen Teil seiner prächtigen ‚Selbstbe-

trachtungen‘ zu schreiben. Die Germanenstämme hielten nun etwa 30 Jahre wieder Ruhe. Unter Septimius Severus (J. 193—211), der die Alpenstraßen, besonders Rhätiens, sorgfältig restaurieren und für alle Fälle ausbauen ließ, hüteten sie sich auch, den Frieden zu brechen. Sein Sohn Caracalla (J. 211—217) hatte jedoch schon wieder mit Germanen zu tun. Zuerst werden die Alemannen genannt, etwas später die Franken. Seine Nachfolger finden die Provinzen ruhig und unbehelligt. 268 läßt sich Aureolus, der Statthalter Rhätiens und Illyriens, zum Kaiser ausrufen und zieht zur Thronusurpation nach Italien; hinter ihm brechen die Alemannen sofort in die entblößten Gebiete ein. 269 werden sie vom Kaiser M. Aurelius Claudius am Gardasee zwar geschlagen, sie wiederholen aber nichtsdestoweniger ihre Invasionen, bis sie dem Kaiser Aurelian (J. 270—275) im Jahre 271 an der Donau endlich unterliegen. Dessen Nachfolger Probus (J. 276—282), der am Mons Cetius die ersten Reben pflanzte, hatte wohl auch mit einem aufrührerischen Statthalter Rhätiens, Bonosus, zu tun, konnte jedoch sonst über keine Störung seiner eifrigen Zivilisationsarbeit klagen. Unter ihm und unter Diokletian (J. 284—304), der, wie bereits erwähnt, Noreia als Provinzialhauptstadt erbaute, dürfte die Romanisierung der Provinzen vollkommen abgeschlossen worden sein.

Durch die römische Reichsteilung (J. 395), die unter den Nachfolgern des gewaltigen Diokletian platzgriff, wurde in der norischen Provinz (Noricum mediterraneum und Noricum ripense an der Donau; vgl. Jung a. a. O., S. 49) sowie auch in den anderen entlegeneren Gebieten, außer der Verlegung der Teilgrenze nach Südosten — Rhätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien fielen an Westrom, so daß eine Linie ungefähr von Cattaro bis Belgrad Westrom und Ostrom schied — verwaltungspolitisch wohl wenig geändert. Ein eigentliches Souveränitätsrecht scheint selbst schon vor dieser Zeit füglich nicht mehr bestanden zu haben, der Mangel an einer durchgreifenden kulturellen Provinzialorganisation mag sogar eine bloße ‚Souceränität‘ der Römer zweifelhaft erscheinen lassen; die Beunruhigung der Provinzialen und der römischen Ansiedler könnte sonst nicht erklärt wer-

den, wenn die nördlichen Nachbarn tatsächlich einigen Respekt vor der römischen Weltmacht besessen hätten. Es wäre zwar verfehlt, hinter der naiven Invasionsfreude der germanischen Völkerschaften das psychologische Moment eines Verständnisses der inneren Deroute Roms als Ursache der fortwährenden Belästigungen suchen zu wollen, doch dürfen wir immerhin eine gewisse Sorglosigkeit bei den Einfällen in die schutzlosen Provinzen erklärlich finden. Man kann sich schwerlich der Meinung verschließen, daß die Germanen sich nach Belieben in dem schwach bevölkerten Gebiete frei bewegen durften, so lange sie nicht besonders unangenehm wurden. Unter Konstantin dem Großen (J. 306—337) scheint hier relative Friedlichkeit bestanden zu haben; erst sein Neffe Julian Apostata bekam es wieder mit den Franken und Alemannen zu tun, die allzukühn vorgedrungen waren. Schon während der Regierung seines Onkels besiegte er sie und hatte während seiner eigenen, kurzen Regierungszeit (J. 361 bis 363) vor ihnen Ruhe. Bei der Teilung des römischen Reiches (J. 395) waren, wie erwähnt, die Provinzen Rhätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien Westrom zugefallen und dieses behielt auch die wenigstens nominelle Oberherrschaft, bis im Jahre 488 Theodorich das Land seinem italienischen Gothenreich angliederte.

Der Sturm der Völkerwanderung, den im J. 375 die Hunnen einleiteten, brachte ganz Mittel- und Osteuropa, in erster Linie dieses, in Bewegung. War schon vorher die Behauptung ferner Territorien eine nicht nur riskante und kostspielige, sondern auch eine problematische Sache von vorneherein gewesen, so wurde nun jegliche Möglichkeit souveräner Stellungnahme ohneweiters ganz zunichte. Alarich ließ im J. 401 das weströmische Rhätien und weiters auch Norikum widerstandslos von seinen Gothen und anderen germanischen Völkerschaften besetzen, von denen nur die Sueven Rhätiens unter ihrem Fürsten Rhadagais einigermaßen hervorragen. Die Geschichte Norikums zu dieser Zeit liegt in fast undurchdringlicher Finsternis. Zu Beginn der Völkerwanderung, noch vor ihrem eigentlichen Einsetzen, hatten die Quaden die glänzende Römerstadt Carnuntum zerstört; Ammianus Marcel-

linus, XXX. 5. 2 sagt: ‚Carnuntum desertum nunc et squalens'. Obwohl diese günstig gelegene Station bald wieder aufgebaut wurde, blieb sie hinter dem aufstrebenden Wien zurück, über das die Ostgothen seit der Mitte des 5. Jahrhunderts ihre Herrschaft ausübten. Wien heißt zu dieser Zeit Vindomina (Jordanes, der dies um das J. 551 schreibt: de rebus Geticis, 50).

Nach dem Abschluß der Völkerwanderung beginnt die Periode der vorläufigen Christianisierung des mitteleuropäischen Komplexes, deren Anfänge in bedauerliche Unklarheit gehüllt sind. Nach der ‚Vita Severini' von Severins Schüler Eugippius (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2. Aufl., 34 ff.) wirkte dieser norische Apostel in den Jahren 455—482 in den österreichischen Donaulandschaften, welche inzwischen unter die Botmäßigkeit der von Norden eingedrungenen Rugier gekommen waren. Nach vielen Plünderungszügen über die Donau nach Süden, auf deren einem sie das Römerkastell Asturis (das heutige Zeiselmauer) zerstört hatten, vermochten sie ihre Herrschaft im Noricum ripense zu konsolidieren und bedrückten die römischen Einwohner sehr arg. Wie die Eugippische Biographie, welche auch einiges geographisches Interesse erwerben kann, weiter erzählt, hatte der hl. Severin ziemliche Erfolge aufzuweisen, trotzdem er durch mancherlei Intriguen der Gemahlin des Königs Feba benachteiligt wurde. Norikum ob der Enns hatte nach den Berichten der ‚Vita Severini' und auch des Priscus während der kurzen rugischen Herrschaft durch die Einfälle wohl westlicher Völkerschaften stark zu leiden.

Odoaker ist die letzte hervorragende Figur der eigentlichen Völkerwanderung engeren Sinnes. Als er nach seinen Siegen über die Alemannen und Sueven auf der Höhe seiner Tatkraft stand, zog er gegen die norischen Gebiete und die unzufriedenen Bewohner fielen zu ihm ab. Im J. 487/8 zerstörte er die rugische Herrschaft und zog, da er die Donaugrenze für wertlos erachtete und nicht zu halten beabsichtigte, mit dem größten Teile der romanischen Bevölkerung nach Italien. So wurde Norikum wieder entblößt. In das herrenlose Land drangen nunmehr die Langobarden ein und

wohnten in dem ehemaligen Gebiete der Rugier einige Zeit, wie Paulus Diaconus in seiner Geschichte der Langobarden I, 19, erzählt. Nach ihnen versuchten sich die Heruler, welche schon zur Rugierzeit in der westlichen Nachbarschaft zu finden sind, hier niederzulassen, konnten sich aber ,ἐν χωρίῳ ἐρήμῳ' nicht lange halten und zogen sehr bald ostwärts weiter (Prokopios, Bellum Gothicum II, 14). Als inzwischen Odoakers Macht zu gefahrdrohender Größe herangewachsen war, entschloß man sich in Ostrom zur Abwehr. Kaiser Zeno sandte im J. 489 den Ostgothenkönig Theodorich gegen ihn, der auch seine Mission gründlich erfüllte. Die Gothen ließen sich nun auch in Tirol nieder, wie dies aus dem Ortsnamen Gossensaß und weiters aus dem Umstande, daß der gothische Sagenkreis im Etschgebiete spielt, zur Genüge hervorgeht; der größte Teil des kriegerischen Volkes zog aber mit seinem Führer nach Italien. Das weströmische Reich fällt durch die Gothen und in Ostrom sieht man mit Überraschung, daß nunmehr ein weit gefährlicherer Gegner großgezogen wurde. Alsbald setzt der Krieg ein, der im J. 555 endlich nach schweren Opfern mit der völlige Vernichtung der gothischen Herrschaft beendet wird. An Stelle des alten Rom wurde jetzt Ravenna die italische Hauptstadt, in welcher byzantinische Statthalter, etwa seit 584 Exarchen genannt, residierten. Inzwischen kamen auch die Langobarden nach Italien hinunter; dieses Volk hatte sich, wie vorhin erwähnt, nach dem Sturze der rugischen Herrschaft durch Odoaker einige Zeit in Norikum niedergelassen und ihnen waren die Heruler gefolgt. Im J. 491 zogen sie nach Ungarn, wo sie von den Herulern bedrückt wurden, denen in Mittelungarn die Errichtung einer ephemeren Herrschaft gelungen war. Die Langobarden waren somit in die Nachbarschaft der Gepiden gekommen. Mit diesen hielten sie nicht lange Frieden; als die Avaren als neues Volk türkischen Ursprungs in Ungarn eindrangen und die Gepiden sich ihnen entgegenstellten, schlossen sich die Langobarden unter ihrem tatkräftigen, jungen König Alboin den Asiaten an und zerbrachen die gepidische Herrschaft gänzlich. Unmittelbar nach diesem Befreiungskampfe verließen die Langobarden jedoch das Gebiet, in dem sich

die Awaren ausbreiteten. Im J. 568 machte sich Alboin auf den Weg nach Italien. Oberitalien fiel ihnen widerstandslos in die Hände, nur Pavia leistete tapfere Gegenwehr. Doch eroberte das kriegsfreudige Volk alsbald die Stadt, welche sodann zur Residenz des aus der Erde gestampften italischen Königreiches der Langobarden erhoben wurde. Ein Teil des Volkes war nicht nach Italien gezogen, sondern hatte Südtirol besetzt und es entstand dort ein langobardisches Herzogtum Trient, dessen erster Fürst, der Herzog Evin, von 569 bis zu seinem Tode im J. 595 ziemlich tüchtig regiert haben muß. In Italien jedoch riß nach dem baldigen Ableben Alboins 573 eine regellose Wirtschaft unter den vielen Herzogen ein. Der byzantinische Kaiser Mauritius (J. 580—602) benützte die eingetretene Schwächung des langobardischen Staates, indem er den fränkischen König Childebert unter dem Vorwand des Arianismus der Langobarden zu einem Zuge gegen sie gewann. Über die Beziehungen der Byzantiner zu den Franken in dieser Zeit handelt ausführlich Gasquet in seinem Werke ,L'empire byzantin et la monarchie franque' (Paris 1880). In dieser Gefahr wurde rasch ein neuer König, Autharis, 584—590, aufgestellt. Ein fränkisches Heer eroberte allerdings 590 einen Teil von Tirol, doch blieb diese Unternehmung ohne rechten Erfolg; das Herzogtum Trient war einigermaßen konsolidiert und besaß in Nordtirol schon kräftige germanische Nachbarn in dem frisch auf den Schauplatz der Geschichte getretenen Volke der Bayern, als deren erster Herzog Gariwald im J. 554 erscheint. Die bayrische Besiedlung Tirols von Norden her bis an die Etsch griff in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts Platz und war um 600 wohl schon beendet.

Bevor wir nun die Geschichte der norischen Slawenniederlassung, die um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts begann, näher betrachten, sei noch ein ethnographisches Resumé über Norikum eingeschaltet, wie es sich aus dieser vorslawischen Geschichtsskizze ergibt. Was zunächst die Grenzen anbelangt, so liegt im Norden das Gebiet jenseits der Donau, in dem sich das großmährische Reich vorbereitet, außerhalb des hier angezogenen Interessenkreises, im Westen finden wir der Mög-

lichkeit des Vordringens politische Grenzen gezogen durch die Bayern und die verschiedenen anderen Einwohner Tirols. Nach Süden und nach dem Osten hin, aus dem die Völkerwogen nach Mitteleuropa hineinbranden, ist das Land offen. Die Bewohnerschaft Norikums um das J. 600 herum ist zweifellos wenig zahlreich und ganz ungleich verteilt gewesen; wir finden überhaupt keine dominierende Bevölkerung, sondern nur ein Gemisch von Rudimenten fast aller Völker, die der Wanderungssturm zusammengeweht und in Winkeln zurückgelassen hatte: Römer, die Odoaker nicht gefolgt waren, vielleicht noch Abkömmlinge der keltischen Ureinwohner, Reste von Rugiern, Herulern und vielleicht eine größere Menge von Gothen und Langobarden, die sich auf den Kriegszügen ihrer Völker abgesondert hatten und irgendwo zur Viehzucht oder Jagd niederließen. Daß sich einige Germanen, etwa Markomannen, Quaden, Franken oder Alemannen in dem nordwestlichen Teile Norikums nicht nur vorübergehend aufgehalten haben mögen, sondern länger verweilten, kann nicht unwahrscheinlich vorkommen. Jedenfalls sicher ist, daß von einheitlicher Bevölkerung, nennenswerter Dichte der Siedlungen bei einigermaßen systematischer Verteilung keine Rede sein kann. Hiermit sind auch die günstigsten Vorbedingungen für eine Einwanderung gegeben und auch die Möglichkeit der blitzschnellen Raubzüge der Awaren nach dem Westen ist erklärt, deren Bewegungsfreiheit und Agilität in und durch Norikum nur durch orographische Verhältnisse behindert erscheinen konnte.

Die römische Herrschaft über Norikum und die anderen mittleren Donauländer hatte zwar nicht nominell, faktisch aber schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts aufgehört; selbst Justinian konnte nichts ausrichten, er kümmerte sich aber auch nicht viel darum. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts leerten sich diese Gebiete von den verschiedenen Germanen, denen sie 200 Jahre preisgegeben waren, und zurück blieben nur Reste von der besprochenen Zusammensetzung.

Im Gefolge und als Vorläufer des unstäten Räubervolkes der Awaren erschienen nun die

westlichen Vorposten der slawischen Invasion. Während die Slawen auf dem Balkan zahlreich genug waren, um selbständig auftreten zu können, bildeten sie hier im Anfange wohl durch ihre geringe Kopfzahl mehr oder weniger die Klientel der awarischen Herren, deren Oberhoheit sie sich gegen ihren Schutz ruhig gefallen ließen, um so mehr, als sie im Abhängigkeitsverhältnis zunächst wohl keinerlei selbständige Organisation besaßen. In der Freiheit war ihnen das patriarchalische Sippenwesen auf demokratischer Grundlage angestammt. Über ihre Sozial- und Wirtschaftsverfassung in den Alpen sind bereits eine Reihe von Untersuchungen angestellt worden, die zu verschiedenen Ergebnissen geführt haben. Die ersten Resultate gipfelten darin, daß nach der Seßhaft- und relativen Freiwerdung der Slawen in den jetzt deutsch-österreichischen Alpenländern eine soziale Zweischichtung herrschte. Župane, hervorgegangen aus einem einst dominierenden Hirtenadel, hätten hörige Ackerbauern und Waldsassen unter ihrer Botmäßigkeit gehabt. Zuletzt hat sich mit allen hierhergehörenden Fragen und insbesondere mit den divergierendsten Ansichten Prof. Dr. A. Dopsch in seinem Buche ‚Die ältere Sozial- und Wirtschaftsverfassung der Alpenslaven‘ (Weimar 1909) kritisch befaßt und über diese Verhältnisse in sehr gründlicher Weise Klarheit geschaffen, so daß es mit dem Hinweis auf dieses Werk hier sein Bewenden haben kann.

Die Slawen wurden nach dem Abzuge der Langobarden nach Italien im J. 568 von den Awaren zunächst in die nach Westen gehenden Flußtäler vorgedrängt und mitgenommen. Wie es ihrer nationalen Eigenart entsprach, unternahmen sie nichts selbständig, da sie keine Führer hatten; der zuverlässige Prokopios erzählt über sie im ‚Bellum Gothicum‘ III, 14, ganz ausdrücklich: Σκλαβηνοὶ τε καὶ Ἄνται οὐκ ἄρχονται πρὸς ἀνδρὸς ἑνὸς, ἀλλ' ἐν δημοκρατίᾳ ἐκ παλαιοῦ βιοτεύουσιν. Ihre Züge drangen in den großen Flußtälern der Donau, Mur, Drau und Sawe aufwärts und nach Westen vor, soweit es nur irgend möglich war. Nach den Gesetzen der ethnographischen Dynamik hielten sich die Slawen nur an die Haupttäler und drängten in die Seitenarme der Flußniederungen erst wohl beim Rückstauen und Stillstand ihres Volksstromes. Beweis

dafür ist, daß sich am Fuße des Venedigers und des Glockners in den Tälern romanische Ortsnamen, ja sogar Bergnamen in den Tauern (z. B. Fürkelalpe, furcula = Gabel) erhalten haben. Die romanisch redende autochthone Bevölkerung blieb offenbar ganz ungestört. Das Vordringen nach Westen mag ein sehr schnelles Tempo eingehalten haben, ebenso die Festsetzung und Einfreundung in den Siedlungen. Bereits 27 Jahre nach der italienischen Wanderung der Langobarden, im J. 595 also, mußte der Bayernherzog Thassilo I. den Slawen schon den Besitz des Pustertales streitig machen; ebenso hatte Gariwald II. im J. 610 mit ihnen zu tun. Das Pustertal wird noch am Ende des 10. Jahrhunderts ‚terra Sclavinica' genannt. Auch im nordwestlichen Teile Norikums stießen die Slawen auf die Bayern, welche dort in der Westhälfte des heutigen Oberösterreich saßen, so daß etwa an der Traun entlang die Grenze des Vordringens der Slawen verlaufen mußte. Wie sich heute noch die Spur der Stauung dieser Völkerwelle in einer ziemlich dicht gefügten Kette von Ortsnamen überraschend nachweist, wird im speziellen Teil dieser Arbeit dargelegt werden. (Schon hier aber erlaubt sich der bescheidene Verfasser die Feststellung, seines Wissens als erster auf diesen merkwürdigen Zusammenhang hinzuweisen.) Auch auf das Gebiet des heutigen Salzburg scheinen die Slawen größere Aspirationen gehabt zu haben; in den ‚breves notae' des Salzburger Episkopats (Keinz III, p. 30) findet sich folgende Stelle: Contigit, ut a vicinis Sclavis illi fratres, qui ad Pongov (Pongau) de Salzburgensi sede ibidem destinati erant, exinde expellebantur et ita multis temporibus devastata eadem cella (sc. s. Maximiliani) propter imminentes Sclavos et crudeles paganos. Vgl. Kämmel, Anfänge des deutschen Lebens in Österreich, p. 159, 176 und 187. Daß die Slawen auch im Südosten und besonders im Süden der Alpen, nach Friaul also, vordrangen, darüber finden wir nicht nur Gewißheit, sondern auch die ausführliche Darstellung der slawisch-langobardischen Kämpfe bei Paulus Diaconus im IV. bis VI. Buche seiner ‚Geschichte der Langobarden'.

Šafařík unterscheidet unter den hier eingewanderten Slawen im zweiten Bande seiner ‚Slavischen Altertümer'

p. 337 ff. mehrere Stämme: In Nieder- und Oberösterreich die Stodoraner, deren Hauptstamm nach Deutschland zog und deren Ursitze er in Rußland annimmt, wo sie Stadizen hießen; der Name dieser Völkerschaft ließe sich unter Annahme einer von ihr betriebenen Viehzucht vom Begriffe stado, Herde, grex, ableiten und man kann füglich auch das Etymon des oberösterreichischen Gebirgsnamens Stoder, Hinterstoder, welcher entschieden undeutschen Ursprunges ist, in diesem Worte sehen wollen, obwohl leider eine historische Form nicht aufzufinden ist. Als einen anderen Slawenstamm macht Šafařík die Chorwaten namhaft, als deren Wohnsitz er nach der Niederlassung das nordoststeirische Murgebiet annimmt, indem er sich offenbar auf den dortigen Ortsnamen Kraubat stützt; der Name der Chorwaten findet sich aber auch in der topographischen Nomenklatur Kärntens und Tirols vertreten und ich verweise diesbezüglich auf den speziellen Teil dieser Arbeit. Die Chorwaten dürften ja überhaupt das Hauptkontingent der Einwanderer gebildet haben, da infolge des Awarenkeiles in Ungarn und Siebenbürgen die Slawen hauptsächlich aus dem Mittelbalkan heraufdrängen mußten.

Die Dunkelheit, welche im 7. Jahrhundert über der ganzen Weltgeschichte liegt, zieht ihre Schatten in unserem Alpengebiet auch über das vorhergehende Säkulum. Trotz eifrigen Suchens läßt sich aus den spärlichen Quellen nichts herausholen. Die Awaren herrschten fort und über die ihnen untertanen Slawen schweigt alles. Sehr spät, nach einem Jahrhundert, erst um das zweite Dezennium des schwarzen Säkulums lüftet Samo den Schleier. Wie aus dem Nichts springt dieser Mann 622 in die Geschichte; 40 Jahre Tätigkeit und dann schwindet sein Reich spurlos. In neuester Zeit beschäftigt diese merkwürdige Figur sehr lebhaft die Wissenschaft und der Meinungsstreit über ihn und seine historische Wichtigkeit wird kaum jemals zu einem allseits befriedigenden Abschluß gelangen. Der Kern unseres Wissens über Samo ist kurz folgender: 623 kam er nach Böhmen, besiegte die awarischen Herren und wurde von den dankbaren Tschechen und Mährern 627 zum König gewählt, als welcher er bis zu seinem Tode 662 glücklich regierte. Die zwei Hauptquellen

über ihn sind die Chronik Fredegars und die Conversio Bagoiaorum et Carantanorum, die berüchtigte Tendenzschrift des Salzburger Episkopats, welche die Ansprüche der Bischöfe auf den Süden begründen sollte und unterstützen wollte. Gegenüber den Aspirationen des Patriarchen von Aquileja wurde ja schon durch Karl den Großen im J. 798 trotz lebhafter Proteste Salzburg zum Erzbistum. Goll wies in dem XI. Bande der ‚Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung‘ überzeugend nach, daß die Conversio ihre Weisheit, auch die über Samo, aus Fredegar schöpft; dessen gute, weit ältere Chronik wurde zum Ende des 9. Jahrhunderts von dem für die salzburgische Hierarchie eifrig Propaganda machenden Kompilator weidlich ausgeschrieben und seine naive Skrupellosigkeit ging so weit, daß er trotz Fredegars Bericht aus dem Fürsten Samo einen Slawen machte, weil es ihm offenbar unwahrscheinlich vorkam, ein Franke könne ein slawischer Potentat werden. In der Conversio wird der Mann als ‚Samo quidam nomine, Sclavus . . .‘ eingeführt, während Fredegar mit der Ausführlichkeit eines Kenners erzählt: ‚Homo quidam nomine Samo, natione Francus, de pago Sennonago, plures secum negotiantes adscivit ad exercendum negotium, in Sclavos cognomento Winidos perrexit.‘ (In Parenthese gesagt: hier finden wir schon den germanischen Namen ‚Winden‘ für die Slawen, welche Rösler in seiner Abhandlung über den Zeitpunkt der slawischen Ansiedlung an der unteren Donau [Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften 1873] vom Gothischen ableitet: Windi sind die Weidenden, das Weidevolk, was die Ansicht Prof. Dopsch' über die Rindviehzucht der Slawen bekräftigt.) Die weitverbreitete und dominierende Ansicht, daß das Reich Samos sich auch über die Donau nach Süden erstreckt habe, erlitt vor kurzem einen starken Stoß durch eine kleine, aber auf gründlichen Studien beruhende Abhandlung Dr. Ottokar Němečeks über das Reich des Slawenfürsten Samo (im XXIII. Jahresbericht der deutschen Landesoberrealschule in Mährisch-Ostrau für 1905—1906, p. III—XV, wo auch die Literatur über die samonische Frage sehr ausführlich zusammengestellt ist). Němeček untersucht das böhmische Reich

Samos und weist nach, daß die Vorstellung von einem slawischen Fürstentum von Böhmen bis nach Kärnten nur auf die Tendenzen des Geschichtsklitterers der Conversio, welcher Method bekämpfen wollte, zurückzuführen ist. Das verflossene Königreich Samos wurde durch die künstlichen Erfindungen bis nach Kärnten erweitert, um die salzburgische Hierarchensphäre auch dahin erstrecken zu können. Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 291 und Ginzel, Geschichte der Slavenapostel p. 6 ff. Durch scharfsinnige Analyse kommt Němeček zu dem Resultate, daß Samo bestenfalls ein mächtiger Frankenfürst an der thüringisch-böhmischen Grenze gewesen sein kann, und schließt sich der Ansicht Schnürers ‚Über die Verfasser der sogenannten Fredegarchronik' (Collect. Friburg. Fasc. 6) an, der die chronologischen Irrtümer in Fredegar nachweist; einen besonders charakteristischen Lapsus, ebenfalls über die Langobardengeschichte, welcher den Salzburger Anonymus einigermaßen wegen seiner karantanischen Herrschaft Samos zu entschuldigen geeignet ist, weist Němeček auch noch vor. Fredegar (IV, 68) erzählt von einem Zuge Dagoberts und dem Kampfe der Langobarden gegen Samo und die Slawen. Die Langobarden saßen, wie in dieser Geschichtsskizze bereits erwähnt wurde, in Tirol und Samo müßte demnach in der Nachbarschaft gewesen sein, so daß der Salzburger leicht auf den ihm angenehmen Zusammenhang geraten konnte. Němeček, p. IV, stützt sich auf Zeuß (Die Deutschen, p. 637), der nur an einen Kampf mit den boischen Slawen dachte und vermutete, daß das Wort ‚Langobardi' aus ‚Baugovarii' (Baiovarii) entstanden sein dürfte, eine Vermutung, die durch das rätselhafte Fehlen der Bayern in Fredegar größte Wahrscheinlichkeit gewinnt. Schnürer zeigte auch (a. a. O., p. 110—113), daß bei Fredegar mit konnationaler Sympathie und unverkennbarer Gönnerschaft von Samo gesprochen wird, woraus Němeček auf das unbedingte Germanentum des Fürsten schließt. Der Berliner Slawist Brückner wies einen Versuch des Rechtshistorikers Schreuer (Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit p. 5 f., 15, 17), Samo wieder zum Slawen zu machen (welche Ansicht wir noch bei

Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 2. Aufl., p. 321 f. finden und die auch andere vertreten), in der Beilage zur ‚Münchner Allgemeinen Zeitung' 1903, p. 227, entschieden zurück. Die Aufnahme Samos als eines Fremden in einen slawischen Stammesverband bespricht ethnologisch-juristisch Wachowski, Słowańszczyzna zachodnia, Warschau 1902, p. 51. Die These Schreuers, Samo sei mit Přemysl identisch, deren Basis tatsächlich sehr schwach ist, wird auch von Němeček verworfen; eine Auseinandersetzung über die Slawizität Samos zwischen Schreuer und Peisker ist in der ‚Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte', V. Band, 1907 (Schreuer p. 197—214 und Peisker p. 215—238) zu finden. Schreuer dringt auch hier mit seiner Meinung nicht durch. Němeček schließt nach der Darlegung, daß Böhmen noch im 9. Jahrhundert keine politische Einheit bildete, mit der Behauptung der völligen Unmöglichkeit eines Reiches Samos im 7. Jahrhundert und anerkennt ihn nur als Häuptling eines an den Grenzen des fränkischen Reiches angesiedelten slawischen Stammes und als Führer desselben oder eines Bundes benachbarter Stämme im Kampfe gegen die Awaren.

Daß es zur Zeit Samos auch andere Slawenfürsten gab, daß Spuren nationaler Häuptlinge schon vor ihm sich finden, geht aus einer Stelle der Conversio B. et C. mit ziemlicher Sicherheit hervor, da man ihr hier vollen Glauben beimessen kann. Zum J. 630 nämlich erzählt diese Quelle von der Flucht 9000 bedrückter Bulgaren aus dem Awarenreiche zu den Bayern, wo sie als lästige Gäste betrachtet wurden; man suchte sich ihrer zu entledigen, offenbar, um es sich mit den Awaren nicht zu verderben, die eine Beschützung der Flüchtlinge leicht zum Vorwand eines ihrer Plünderungszüge hätten nehmen können. Aus brutaler diplomatischer Berechnung also und aus sonst keinem anderen Grunde ließ der Frankenkönig Dagobert die Bulgarenschar von dem Herzoge Gariwald niedermetzeln; der Schauplatz des nächtlichen Mordens ist zuverlässig weit im Westen zu suchen, etwa in Tirol oder Südbayern. Diese Feststellung ist sehr wichtig, wenn wir sie mit der weiteren Erzählung der Conversio organisch verbinden wollen. Es heißt nämlich, daß

ein kleines Häuflein der unglücklichen Bulgaren dem Blutbade entrann und unter der Führung des Häuptlings Alzioch sich in die Mark der Winden (womit natürlich nur ein slawisches Gebiet, keine Mark im späteren Sinne gemeint ist) zum Fürsten Walluch retten konnte; logischerweise kann dies nur durch unmittelbare Nachbarschaft ermöglicht worden sein, womit die Annahme slawischer Fürsten neben Samo zu seiner Zeit in den Alpen erwiesen erscheint. Von Samo selbst ist in diesem Zusammenhang keine Erwähnung getan.

Nunmehr liegt abermals ein tiefes historisches Schweigen über den Ereignissen und Zuständen in unserem slawisch besiedelten Alpenlande bis zur Stabilisierung des Karolingerreiches, dessen Epoche sich eine dichtere Bevölkerungsorganisation unseres Gebietes zum Schutze gegen den fortwährend drohenden Osten zur vorzüglichen Aufgabe machte, nachdem der Räuberherrschaft der Awaren durch Karl den Großen für immer ein Ende bereitet worden war. Indem wir nun dieser Zeit nähertreten, soweit sie hier in Betracht kommen kann und zutreffende Nachrichten vorhanden sind, und indem wir die bayrische Ansiedlung als das wichtigste historische Geschehnis in den Alpen dieser Zeit betrachten wollen, weil sie das Ende der slawischen Ära darstellt, mag es angezeigt erscheinen, einen Überblick über die allgemeine Besiedlungsverteilung zu geben, der ja im speziellen noch genauer durch die Verteilung der slawischen Ortsnamen selbst erläutert werden wird. Mit dem pragmatischen Gang der Geschichte ist die deutsche Kolonisation untrennbar verbunden, so daß eine Behandlung in einem Zusammenhange füglich als richtiger Vorgang gestattet werden kann. Unter den frommen Karolingern setzt gleichzeitig die fränkische Christianisierung, wenigstens mit Versuchen ein, worauf an dieser Stelle schon hingewiesen sei, damit wir die etwa anderthalb Jahrhunderte später auftauchende Rivalität zwischen der lateinischen und der slawischen Liturgie, zwischen dem im J. 798 begründeten Archiepiskopat der Salzburger und dem Slawenapostel Methodios, nicht nur durch den leidigen nationalen Gegensatz, sondern auch durch die älteren Ansprüche verstehen, welche die Conversio Bago-

iaorum et Carantanorum vertritt. Von diesen Dingen wird noch ausführlich die Rede sein.

In dem Tiroler Lande beginnt die Christianisierung schon mit dem Ausgange des achten Jahrhunderts sehr energisch. Die Stiftungsurkunde des Klosters zu Innichen aus dem J. 770, zugleich das älteste tirolische Dokument, besagt ausdrücklich, daß der Abt Hatto das Kloster mit Erlaubnis des Herzogs Thassilo II. gründe ‚propter incredulam generationem Sclavorum ad tramitem veritatis deducendam'. (Abgedruckt bei Sinacher, Beiträge.) In diese Zeit beiläufig fallen auch die Klostergründungen zu Scharnitz, der einstigen römischen Militärstraßenstation Scarbia, und zu Füssen. Im Innern Norikums dürften die Früchte der Wirksamkeit des hl. Severin im Donaureiche der Rugier vielleicht schon vor dem Niedergange ihrer Herrschaft verloren gegangen sein, wenn überhaupt ein mehr als ephemerer Erfolg seiner Mission angenommen werden kann.

200 Jahre schon hatten die Awaren Mitteleuropa belästigt und geplündert und das Maß ihrer Sünden war übervoll geworden. Insolange ihre Nachbarn nicht ständig sich niederlassen wollten, war es dem Raubvolke ein Leichtes, ohne große Gefahr im Trüben zu fischen, da die fortwährenden Völkerverschiebungen und die Beweglichkeit der berittenen Banden innerhalb weniger Tage zwischen die Überfallenen und sie eine große Landesstrecke legten. So war es im Anfang gewesen; nun aber waren alle Nachbarn seßhaft geworden und der am meisten betroffene Westen begann die periodischen Plünderungen sehr unangenehm zu fühlen, die den Awaren zur Gewohnheit geworden waren. Im J. 788 noch drangen sie nach Italien und Bayern vor, aus diesem Gebiete aber wurden sie von Grahamann und Audaker über die Enns zurückgeworfen und auf der Verfolgung an der unteren Ybbs besiegt, wie uns drei Annalen zu diesem Jahre übereinstimmend berichten (Ann. Lauriss., Einhard und Ann. s. Emmerani). Von diesem Schlage sich zu erholen, hatten sie keine Gelegenheit mehr; ihrer unaufhörlichen Einfälle müde, zog Karl der Große im J. 791 mit drei Heeren zum Vernichtungskriege gegen sie aus, nach dessen Beendigung

im J. 803 die Awaren aus der Weltgeschichte für immer verschwinden.

Das ganze awarische Gebiet kam nun unter fränkische Herrschaft und die ziemlich friedliebenden Slawen fügten sich um so lieber den neuen Herren, als sie es unter den Awaren nicht besonders gut gehabt haben mochten. Die eroberten Territorien waren nach fränkischem Rechte Krongut, die Hörigkeit der Slawen blieb bestehen und eine Hebung der wirtschaftlichen Zustände trat auch unter den freien, sozial selbständigen Bewohnern nicht ein. Als Karl der Große die ‚Ringe' der Awaren zwischen der Donau und der Theiß, welche mit dem in zwei Jahrhunderten zusammengetragenen Gut gefüllt waren, erobert und geschleift hatte, trat durch den nach Westen abfließenden Goldstrom eine große Entwertung des Geldes ein, die sich nicht nur in Franken, sondern wohl auch hier fühlbar machte. Man kann ruhig annehmen, daß die soziale Lage der deutschen Kolonisten keine bessere war und daß durch die Gleichheit des Schicksales ein friedliches Zusammen- und Nebeneinanderleben begünstigt wurde. Bei den Franken figuriert das den Awaren abgenommene Land unter verschiedenen Bezeichnungen: Oriens, terminus regni Bajoariorum in Oriente, orientalis plaga, orientalis pars Bawariae, marcha orientalis, Winidorum marca, S c l a v i n i a (Ann. Fuld. zum Jahre 884 und 893) und provincia Avarorum, wobei Pannonien inbegriffen ist, dessen Grenze damals noch bis an den Wiener Wald vorgeschoben zu denken ist. Die fränkische Machtsphäre reichte so ziemlich bis nach dem heutigen Siebenbürgen und nach Kroatien.

Nebenher sei bemerkt, daß der Name der Fruška Gora zwischen Drau und Save (Frenska gora) nicht aus dieser Zeit stammt, vielmehr erhielt dieses Bergland seinen Namen erst im 12. Jahrhundert von mailändischen Auswanderern, die sich im J. 1162 in Syrmien niederließen und eine Stadt Francavilla gründeten. (Vgl. Julius Jung über das Chronicon Tolosani in den Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung, XIX. Bd. [1898], p. 388—389.) Die dort seßhaften Slawenstämme der Guduskaner an der Kulpa und Abotriten u. a. m. wurden allerdings schon zur Karolingerzeit tributpflichtig. (Vgl. Jahr-

bücher des fränkisch-deutschen Reiches von Abel und Simson.)

Die Bezeichnung der slawischen Einwohner wechselt in folgenden Ausdrücken, die in manchen Quellen sogar nebeneinander und promiscue vorkommen: Sclavi, Slavi, Sclavanii, Winidi, Winades; adjektivisch: Sclavinicus, Sclavanicus, Sclavonicus, Sclavaniscus. Erst später mehrt sich der Formenreichtum.

Besonders im Gebiete der nachmaligen Ostmark fanden die fränkischen Eroberer und ihre bayrischen Kolonisten schon zahlreiche slawische Siedlungen vor, die während der Awarenherrschaft entstanden waren. Insbesondere mieden die süddeutschen Ansiedler das Gebiet zwischen den Flüssen Traisen und Enns, den sogenannten Grunzwitigau, in dem eine Menge slawischer Lokalnamen sehr früh vorkommen. Ich greife deren spezieller Behandlung nicht vor, wenn ich für dieses Territorium einige älteste Formen schon hier namhaft mache: Bielaha (Pielach) J. 811, Colomezza (Kohlmünzberg) J. 832, Bersnicha (Perschling) J. 834, also sehr früh. In pago grunzwiti, dessen älteste Form in den Salzburger Urkunden gruncita ist, die Lampel (in einem Aufsatze des Jahrbuches für Landeskunde von Niederösterreich, neue Folge, I. Bd., 1902, p. 46) für slawisch erklärt, erscheinen urkundlich schon im J. 828 Slawen, und zwar werden sie ausdrücklich als frei bezeichnet. An der unteren Erlaf werden sie zum J. 832 erwähnt. Das bedeutendste Besiedlungsfeld der Deutschen war das Tullnerfeld, zu dem eine Kette einzelner kleiner Kolonisationsgebiete aus Oberösterreich hinüberleitete. Hauptsächlich an den Donauufern sind als solche zu nennen: der Uferstrich zwischen Enns und Ybbs, Melk, Arnsdorf, Mautern, Hollenburg, St. Pölten, Heimberg u. a. m., alle in ebenem Gelände gelegen. Die bayrische Besiedlung dürfte etwa nach 100 Jahren, also um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts beendet gewesen sein; in der Raffelstättener Zollurkunde vom J. 906 werden die Slawen mit den Bayern ausdrücklich gleichgestellt, während im J. 828 noch eine Zusammenstellung ‚servi vel

sclavi' (Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster Nr. 4) möglich war und im J. 832 in einer Schenkungsurkunde an Regensburg, das Güter an der unteren Erlaf erhält, der Passus vorkommt: ,cum Sclavis ibidem commanentibus, domibus, aedificiis' (Regesta imperii 2). Nach der Art der Landverteilung ergibt sich als damals herrschende Agrarform die Latifundienwirtschaft, deren klassisches Land Österreich ja bis heute geblieben ist; besonders in kirchlichem Besitze finden wir große Ländereien. In einer Urkunde des J. 827 (Archiv XXVII, 259) werden zahlreiche slawische Gutsbesitzer um Puchenau bei Linz erwähnt und dieses Dokument wurde vor nicht weniger als 21 Zeugen slawischen Namens ausgefertigt, die also wohl notable Stellung gehabt haben. Wie sehr nun auch der Vorstellung von einem Freibauernstand diese urkundliche Anführung entspricht, so ist im Hinblick auf den Großgrundbesitz der Gedanke an zahlreichere kleine Bodeneigentümer nur mit Reserve festzuhalten.

In dem eroberten Gebiete wurden Gaugrafen eingesetzt, von denen einige sehr gut bekannt sind. Die karolingische Ostmark umfaßte Oberösterreichs Traungau und Niederösterreich bis zum Wiener Walde; Pannonien wird ja im Urkundenbuch des Landes ob der Enns, II. Bd., p. 49 (Passau), zum J. 904 noch als das Land ultra montem Comagenum (Comagenae ist der Ort Tulln in der Römerzeit) bezeichnet. Die ersten Gaugrafen, Werner 805, Gerold 814, Wilhelm 820, hatten friedliche Zeiten, während gegen Ende des 9. Jahrhunderts das großmährische Reich und Pannonien einigermaßen zu schaffen machten. König Arnulf mußte im J. 888 seinem Ministerialen Heimo im Grunzwitigau eine Burg ,contra inimicorum insidias' erbauen, welcher Ausdruck kaum zur Gänze als eine Urkundenfloskel aufzufassen ist. Der Gaugraf Wilhelm II. war im J. 871 im Kriege gegen Svatopluk (Zwentibold) gefallen. Großmähren reichte bis zur Donau und drohte fortwährend. Bevor wir den Ereignissen dieser Zeit gerecht werden, ist noch einiges Hierhergehörige aus der fränkischen Geschichte einzuschalten.

Die relativ schwachen Nachfolger Karls des Großen hatten sein ungeheures Reich nicht zusammenzuhalten ver-

mocht. Um einem sonst unvermeidlichen organischen Zerfalle vorzubeugen, beschloß Ludwig der Fromme im J. 817, sein Reich zu teilen, und es heißt in der Urkunde, die neuestens bei Jaksch, Monumenta historica ducatus Carinthiae, III. Bd., Nr. 4, p. 3, abgedruckt ist: ‚Item Hludowicus volumus, ut habeat Baioariam et Carentanos et Behęimos et Avaros atque Sclavos, qui ab orientali parte Baioariae sunt.‘ Sein Gebiet wurde im J. 819 schon durch einen Aufstand, den der unterpannonische Slawenfürst Liudewit in Kärnten erregte, gestört, so daß die Franken energisch einschritten; in der zweiten Hälfte desselben Jahres, nachdem der Markgraf Baldrich von Friaul ein Heer Liudewits an der Drau geschlagen hatte, mußte der Störer in Ingelheim am Rheine Ludwig den Frommen durch eine Gesandtschaft um Frieden bitten lassen und wollte die Oberhoheit anerkennen. Die diesbezügliche Urkunde ist ebenfalls bei Jaksch III, Nr. 5 abgedruckt; vgl. auch Einhardi Annales 819, 820 und Mon. Germ., Scriptores 1, 205—206. Der zugebilligte Frieden war aber von sehr kurzer Dauer. Denn schon im Jänner des folgenden J. 820 wurde auf der Reichsversammlung zu Aachen beschlossen, gegen den unruhigen Liudewit drei Heere auf einmal auszusenden, eines über die norischen Alpen, eines durch Kärnten und das dritte durch Bayern und Oberpannonien. Er wurde besiegt, konnte aber entfliehen und kämpfte noch weiter, bis er im J. 823 ermordet wurde. Vgl. Jaksch III, Nr. 7, p. 5 und die Regesta imp. I, 709 a, 716 c—d. Diese hartnäckige Widerspenstigkeit gegen ihre Herrschaft veranlaßte, wie uns die Conversio B. et C. erzählt, die Franken zum steten Mißtrauen gegen die anderen nationalen Fürsten und zur sukzessiven Ersetzung dieser durch bayrische Gaugrafen. Im Februar 821 bestellte der Salzburger Erzbischof Adalramm in rascher Folge Theodorich und dann, wahrscheinlich weil dieser sich nicht genug befähigt erwies, Otto zu Bischöfen der Slawen. Vgl. Jaksch III, Nr. 8, p. 6, die Conversio B. et C. und die Mon. Germ., Script. 11, 10.

Trotzdem wir weiter wissen, daß im J. 824 die Amtsgewalt endgültig und vollständig in die Hände bayrischer Gaugrafen, der comites, übergegangen war, so finden wir doch

im benachbarten Pannonien noch immer eine Zeitlang einheimische Fürsten, sogar von einiger Bedeutung, was auf das Fortdauern wohl nur nomineller Souveränität der Franken schließen läßt, und gerade zu dieser Zeit, um die Mitte und die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, fällt die Blütezeit des großmährischen Reiches der Fürsten Mojmir I., Rastislav und Svatopluk, der berühmten Μεγάλη Μοραβία. Schon vorhin wurde eines Einfalles Svatopluks in die karolingische Ostmark gedacht, bei dem der Gaugraf Wilhelm II. sein Leben ließ. Auf ihn folgte Aribo, der seinen Sitz 30 Jahre, von 876—906 innehatte. Ein merkwürdiger Umstand zeigt uns, daß das fränkische Prestige in der dem Kerne des Reiches so sehr entlegenen Mark kein allzu großes Gewicht über den großmährischen Nachbarstaat haben konnte; Aribo mußte nämlich dem mächtigen Svatopluk seinen Sohn Isanrich als Geisel (obses) stellen und dafür eine Invasion Svatopluks in sein Verwaltungsgebiet mit wüster Plünderung stillschweigend sich gefallen lassen. Vgl. auch Dümmler, Ostfränkisches Reich II, 227. Svatopluk schien es sich ziemlich angelegen sein zu lassen, gegen Repressalien einigen Schutz zu haben, da er schon zwei Jahre später den Sohn Engelschalks, eines Kollegen Aribos in der Verwaltung der drei ostmärkischen Komitate, den jungen Werner gefangen nahm, wie uns die Annales Fuldenses zum Jahre 884 berichten. Gegen Ende seiner Verwaltungsperiode scheint Aribo allerdings einige Energie aufgewendet zu haben. Wie Dümmler (cf. II, S. 458) ausführlich beschreibt, drang er auf Befehl Kaiser Arnulfs im J. 898 in das Gebiet des mährischen Slawenfürsten Mojmir II. ein und verwüstete es; diese Offensive soll offenbar einige Repressalien für Schädigungen darstellen, die uns weniger genau bekannt sind. Es herrschte zu dieser Zeit in unserem Gebiete nominell zwar der fränkische Einfluß, in Wirklichkeit aber hatte man den bayrischen Sonderinteressen in erster Linie Rechnung zu tragen; dies kann sich ohneweiters aus der fast nur bayrischen Besiedelung des alten Norikum nach der Slawenzeit erklären lassen.

Mojmir II. hat eine ziemlich ansehnliche Macht innegehabt. Graf Isanrich, der in seiner Jugend bei Svatopluk als Geisel war, suchte bei ihm Schutz, als er wegen innerer

Wirren aus der Mark flüchten mußte. Im J. 901 kam ein Frieden zwischen ihm und den Bayern zustande, von dem Hermann von Reichenau (Herimannus Augiensis in den Mon. Germ., Script. V, p. 111) berichtet: ‚Eodem anno Moymarius, dux Morahensium, et Isanricus Noricus comes, qui ad ipsum transfugerat, cum Ludowico rege pacificati sunt.‘

In dem Gebiete nördlich der Donau hatte Mojmir I. seinen Nachbarfürsten Pribina, der in Neutra residierte, aus seiner Herrschaft vertrieben (830). Dieser floh in die Mark und ließ sich in Traismauer taufen, nachdem er schon vorher mit dem Christentum geliebäugelt hatte. Der Salzburger Erzbischof Adalramm hatte ihm nämlich in Neutra (Nitrava) eine Kirche eingeweiht. So sehr er sich auch durch seine nunmehrige Bekehrung in Gunst gesetzt haben mochte, so verlor er, wahrscheinlich durch zweifelhaftes Verhalten, bald den fränkischen Schutz und begab sich daher zu den Bulgaren. Auch dort konnte er kein Gefühl voller Sicherheit gewinnen, und so finden wir ihn alsbald bei dem von den Franken vertriebenen unterpannonischen Slawenfürsten Ratimar. Abermals ist sein Aufenthalt von sehr kurzer Dauer; irgendwie wußte er sich mit den Franken zu versöhnen und wurde alsbald wieder in Gnaden aufgenommen. Das ihm von Mojmir abgenommene, nördlich der Donau gelegene Gebiet war Großmähren angeschlossen worden und nicht mehr zu erlangen, und so überließ Ludwig der Deutsche dem landlosen Pribina im J. 840 ‚aliquam inferioris Pannoniae in beneficium partem, quae dicitur Sala‘, mit dem Hauptsitze Mosapurc (Mosburk), jetzt Szalavár an dem Flüßchen Szala, das sich in den Plattensee ergießt. Dort erbaute er sich eine Burg in nemore et palude Salae und den Salzburger Bischöfen zuliebe auch eine Kirche, so daß er auch kirchlicherseits unter germanischem Einflusse stand. Wie die Conversio Bagoiaorum et Carantanorum p. 13 f. erzählt, wurde das Gotteshaus im J. 850 vom Erzbischof Liupramm selbst eingeweiht, ‚zu Ehren der heiligen Mutter Maria‘. Nebst Liupramm und Pribina waren noch mehrere, von der Quelle namentlich angeführte slawische Herren anwesend, von denen uns nur der Name Chezil interessiert; vielleicht war dies Kocel, der Sohn Pribinas, von

dem bald weiter die Rede sein wird. Unter dem Archiepiskopate Liupramms und seines Nachfolgers war ein gewisser Oswald (Osbaldus) episcopus Sclavorum in den Jahren 836—863, über den eine belanglose Urkunde bei Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth., III. Bd., Nr. 18, p. 9 zu finden ist. Im J. 848 hatte Pribina einen weiteren Beweis gnädigen Vertrauens des Oberherrn; denn Ludwig ‚concessit illi in proprium totum, quod prius habuit in beneficium', jedoch mit Ausnahme der bischöflich-salzburgischen Besitzungen. Das verlorene Gebiet nördlich der Donau dürfte nicht darunter gewesen sein; Großmähren stand um die Mitte des 9. Jahrhunderts in der Fülle seiner Macht. Daß es trotz der sicherlich großen Kirchengüter in Pribinas Reich auch slawische Großgrundbesitzer gab, ist ebenfalls aus der Conversio B. et C. p. 11, 13 zu ersehen. Mit dem früheren Lehensherrn blieb der im Beginne seiner Laufbahn so unruhig gewesene Fürst nun dauernd auf gutem Fuße, denn er wird noch im Jahre seiner Ermordung, 860 oder 861, von Ludwig als treuer Herzog erwähnt. (Vgl. Mühlbacher, Regesta imperii, p. 558.) Sein Sohn und Nachfolger Kocel scheint eine ziemlich untergeordnete Rolle gespielt zu haben; die westlichen Quellen versagen bezüglich seiner Persönlichkeit fast ganz, kaum daß er in einer Regensburger Urkunde vom 21. März 861 so beiläufig als quidam comes de Sclavis, nomine Chezul, erwähnt wird (Zahn, Urkundenbuch von Steiermark, I. Bd., 18). Wenn man dieser Form seines Namens die aus der Conversio gegenüberstellt, so darf man wohl auf die Identität des Zeugen bei der Kircheneinweihung in Mosapurc mit Kocel schließen. Bis zu den Jahren 873—874 läßt er sich noch nachweisen; was dann aus ihm wurde, ist ein- für allemal dunkel. Eine wertvolle Entschädigung für die Schweigsamkeit der deutschen Quellen über Kocel bilden die Berichte der slawischen Legendenliteratur; da in seinem Gebiete der Slawenapostel Methodios längere Zeit wirkte und manches erlebte, erfahren wir auch nebenher über die Slawenfürsten einiges. Neues läßt sich kaum sagen, seit v. Jagić in seinem Werke ‚Zur Entstehungsgeschichte der altkirchenslavischen Sprache' (Wien 1895 und 2. Auflage,

Berlin 1913) diese Dinge gründlich beleuchtet hat, und ich habe daher hier nur die Berichte über Kocel zusammenzustellen, um ein möglichst übersichtliches Quellenbild zu geben; mit dieser historischen Persönlichkeit hört das Wissen über mitteleuropäische Slawenfürsten südlich der Donau und zugleich auch über das norische Slawentum überhaupt auf.

Die überaus große Literatur über die Slawenapostel Konstantin-Kyrill und Method hat fast alle Umstände ihrer Entsendung ins großmährische Reich durch den byzantinischen Kaiser Michael III. genügend aufgehellt, so daß darüber nichts zu sagen ist, was in den Rahmen unserer Aufgabe fiele. In den Interessenkreis dieser Abhandlung fällt nur die Betrachtung des Aufenthaltes und des Wirkens Methods bei Kocel, durch dessen Gebiet sie schon auf der Hinreise nach der Megale Morawia gekommen waren; während Konstantin-Kyrill in wichtigeren Geschäften die Reiseroute seiner Heimfahrt über Italien nahm, wandte sich Methodios zur Rückkehr auf dem Wege durch das Binnenland, nachdem ihre Missionstätigkeit im großmährischen Reiche durch die Intriguen der fränkischen Hierarchie behindert, wenn nicht gar vereitelt worden war. Unter dem Einflusse des deutschen Klerus hatte Method, wie die Geschichte zeigt, auch noch in Pannonien zu leiden und der Niedergang der slawisch-nationalen Herrschaft wie der Autonomie der norischen Slawen zeigt sich symptomatisch in der völligen Ohnmacht Kocels, seinem Bischof Method auch nur den geringsten Schutz angedeihen zu lassen.

Mit dem großmährischen Reiche stand Ludwig der Deutsche fast immer auf schlechtem Fuße. Die Gegensätze spitzten sich zu, als Rastislav die hochverräterischen Pläne Karlmanns, des fränkischen Königssohnes unterstützte. Im J. 863, ungefähr zur Reisezeit der Slawenapostel, sammelte Ludwig ein Heer, angeblich zu einem Zuge gegen Rastislav. In Wirklichkeit galt die Expedition seinem widerspenstigen Sohne, der sich auch, da er von den Großmährern im Stiche gelassen wurde, der väterlichen Gewalt fügen mußte und in strenges Gewahrsam genommen wurde. 864 gelang es ihm, aus der Haft zu entkommen, er nahm seine östlichen Marken wieder

in Besitz und sein Vater sanktionierte gütig die neuerliche Selbständigkeit im Spätherbst desselben Jahres. Ein Jahr darnach erfolgte die vollständige Aussöhnung. Über diese Ereignisse vgl. die Urkunden bei Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. I, Nr. 30 und 32, p. 12 und 13. — Ein slawischer Missionär konnte also unter solchen Umständen nach apostolischer Wirksamkeit in Großmähren nun in Gebieten unter fränkischer Oberhoheit auf kein besonderes Entgegenkommen gefaßt sein, da sein Gönner mit den Deutschen in so schlechtem Einvernehmen stand. Diese Umstände mögen zum Teile die schlechten Erfahrungen Methods in Pannonien erklären, die im übrigen auf die Antipathie des fränkischen Klerus zurückzuführen sind.

Die beiden Apostel hielten sich auf ihrer Rückreise aus Großmähren im J. 866 bei Kocel längere Zeit auf. Die Hauptquellen, die Vitae der beiden Apostel, erzählen hierüber (vita Cyrilli): приѥть же и наоуць Коцьль, кнꙁь паноньскыи, и вьꙁлюбль вельми словѣньскы кьнигы наоучити се нмь вьда до -и- оученикь оучити се нмь'. ‚Excepit vero eum proficiscentem Kocel, princeps Pannoniae, et magno amore litteras Slovenicas ediscendas amplexus, tradidit ei quinquaginta fere discipulos, ut eas ediscerent.' Kocel interessierte sich also so sehr für das slawische Schriftwesen, daß er gleich 50 Schüler zur Erlernung beorderte. In den Legenden heißt es auch schon vorher, daß die Mission nicht nur religiös, sondern auch kulturell für den Pannonier bestimmt war; in einem Satze, in einem Atem, heißt es, die Apostel kamen ‚въ словѣньскую ꙁемлю къ Ростиславу и Стплку и Къцьлови. сима же пришедъшема начаста съставливатн писмена аꙁбуковьнаꙗ словѣньски': ‚in terram Slovenicam ad Rostislaum et Sviatopolcum et Kocelum: qui (sc. C. et M.) venientes litteras alphabeticas Slovenice componere coeperunt.' — Rein historisch wichtig ist, daß Kocel im J. 866 schon zur slawischen Liturgie überging, nachdem ihm noch im J. 865 der Salzburger Erzbischof Adelwin Kirchen eingeweiht hatte. Diese unverhoffte Abkehr von den Franken, wenigstens in geistlicher Hinsicht, mag nicht nur im Westen politisch arg verschnupft haben, sondern forderte Salzburg, dem an den Alpenländern, wie früher gezeigt wurde, viel gelegen war, zur energischen Abwehr her-

aus. Zunächst geschah dies in der milderen Form einer Gedenkschrift, der berühmten und berüchtigten ‚Conversio Bagoiaorum et Carantanorum', welche offenbar für den fränkischen Herrscher und den Papst bestimmt war. Mit dieser Geschichtsklitterung war der Anonymus bereits 870 fertig. Das dürfte schon hoch an der Zeit gewesen sein; Jagić (cf. p. 23 ff.) führt den überzeugenden Nachweis, daß Kocel vom Papste ein pannonisches Bistum mit Method an der Spitze verlangte, nachdem dessen Bruder Konstantin-Kyrill im J. 869 in Rom gestorben war. In der Tat wurde Method Bischof in Pannonien, trotz der Gegnerschaft Salzburgs, und er verdrängte Leutrams Nachfolger, Richbald, von seinem Sitze in Mosapurc. Der Salzburger Erzbischof Adalwin wütete; alsbald mußte sich Method vor einer kleinen Synode verantworten und das Resultat der Verhandlungen war, daß die fränkischen Bischöfe ‚оного ꙁаслъавъше въ Свабъı дьрьжаша полъ третьꙗ лѣта': ‚illum in Suabos relegatum duos annos et dimidium tenuerunt.' Über den Ort seiner Einkerkerung ist nichts Näheres bekannt. Vgl. darüber Archiv für slawische Philologie, IV. Bd., p. 707—710 und die von Miklosich und Rački (1880) herausgegebenen Urkunden aus dem Codex der Papstbriefe des British Museum in den Starine, XII. Bd. — Anfangs des J. 873 wurde jedoch Method von Papst Johannes VIII. befreit und ihm sein Sitz wiedergegeben, jedoch ist es wahrscheinlich, daß er nach seiner Befreiung zu Svatopluk ging, da im J. 874 der Erzbischof Theotmar von Salzburg im Gebiete Kocels tätig war; über diesen Fürsten wissen wir, daß er von den Franken bei Methods Freilassung bedroht wurde: ‚аще сего имаши оу себе, не иꙁбоудеши насъ добрѣ'. Dies mag vielleicht mitbestimmend gewesen sein, daß Method nicht mehr nach Pannonien ging, trotzdem Johannes VIII. gegen die Intoleranz der fränkischen Bischöfe energisch aufgetreten war, wie aus seinen Briefen, besonders an den Passauer Bischof Hermanrich und den Freisinger Hanno, zur Genüge hervorgeht; die Briefe sind im XII. Band der Starine abgedruckt. Die Bischöfe wurden gegen Method nur noch mehr erbittert, Kocel war ohnmächtig und der Papst zu weit entfernt. Von Method wissen wir noch, daß er in Mähren am 6. April 885 starb, über

Kocel hört man gar nichts mehr. Unbedingt sicher aber bleibt es, daß er keinen slawischen Nachfolger hatte, sondern nach ihm nur bayrische Gaugrafen die Verwaltung seines Gebietes übernahmen. Übrigens währte die bayrische Oberhoheit über Pannonien nur mehr kurze Zeit. Bevor wir uns damit befassen, sei über Kocel noch das andere Quellenmaterial, aus dem wenig zu holen ist, der Merkwürdigkeit und Vollständigkeit halber gegeben. Beim Mönch Chrabr wird neben den großmährischen Fürsten auch Kocel, und zwar als knęzь blatьnьskъ (Blatno = Mosapurc) erwähnt, weiter ist nichts über ihn gesagt. Wichtiger aber erscheint mir das Zeugnis Konstantins des Porphyrogenneten in seinem Buche ‚De administrando imperio' Kapitel 30, Διήγησις περὶ τοῦ θέματος Δελματίας (de themate Dalmatiae narratio), p. 144 und 145 der Bonner Ausgabe: μέχρι δὲ χρόνων τινῶν ὑπετάσσαντο οἱ ἐν Δελματίᾳ ὄντες Χρωβάτοι τοῖς Φράγγοις, καθὼς καὶ πρότερον ἐν τῇ χώρᾳ αὐτῶν· τοσοῦτον δὲ ἐσκληρύνοντο οἱ Φράγγοι πρὸς αὐτούς, ὅτι τῷ ὑπομάσθια τῶν Χρωβάτων φονεύοντες προσέῤῥιπτον αὐτὰ σκυλάξιν. μὴ δυνάμενοι δὲ οἱ Χρωβάτοι ταῦτα παρὰ τῶν Φράγγων ὑφίστασθαι, διέστησαν ἀπ' αὐτῶν, φονεύσαντες καὶ οὓς εἶχον ἄρχοντας ἐξ αὐτῶν· ὅθεν ἐστράτευσαν κατ' αὐτῶν ἀπὸ Φραγγίας φοσσάτον μέγα, καὶ ἐπὶ ἑπτὰ χρόνους πολεμήσαντες ἀλλήλοις ὀψὲ καὶ μόγις ὑπερίσχυσαν οἱ Χρωβάτοι, καὶ ἀνεῖλον τοὺς Φράγγους πάντας καὶ τὸν ἄρχοντα αὐτῶν **Κοτζίλιν** καλούμενον. ἔκτοτε δὲ μείναντες αὐτοδέσποτοι αὐτόνομοι ἐξῃτήσαντο τὸ ἅγιον βάπτισμα παρὰ τοῦ Ῥώμης. καὶ ἀπεστάλησαν ἐπίσκοποι καὶ ἐβάπτισαν αὐτοὺς ἐπὶ Πορίνου τοῦ ἄρχοντος αὐτῶν. — ‚Per aliquot vero annos etiam Dalmatiam incolentes Chrobati Francis subiiciebantur, quemadmodum et antea cum in ipsorum terra degerent. tanta autem in eos crudelitate utebantur Franci, ut lactentes adhuc eorum pueros occidentes canibus obiicerent. quae res cum intolerabilis Chrobatis esset, facto dissidio principes, quos ex ipsis habebant, interemerunt; unde magnus contra eos exercitus movit e Francia et post septem annorum bellum aegre tandem superiores facti, Chrobati omnes Francos eorumque principem Cotzilin e medio sustulerunt. Et exinde liberi ac sui iuris facti sacrum baptisma a Romano pontifice petierunt, missique episcopi ipsos baptizarunt, principatum tenente Porino.' — Nach dieser Stelle

wurden auch die Kroaten den nach Niederwerfung der Awaren, wie wir früher sahen, weit vorgedrungenen Franken untertan und Kocel erscheint zur Niederwerfung eines durch Grausamkeiten hervorgerufenen Aufstandes beordert. Daß er als Vasall den Franken zum Kriegsdienst verpflichtet war, erklärt sich durch das fränkische Recht; wir wissen auch von vorhin, daß sein Vater Pribina, dem er nachgefolgt war, von Ludwig dem Deutschen belehnt wurde, wie die Wendung ‚concedere aliquid in beneficium‘ zu übersetzen ist. Der Irrtum des Konstantin, Kocel für einen fränkischen Archonten zu erklären, konnte dem Byzantiner leicht unterlaufen, ähnlich wie es umgekehrt dem Salzburger Anonymus der Conversio mit Samo passiert ist. Schließlich wird Kocel auch in der vita Clementis neben Rastislav und Swatopluk erwähnt, wobei letzterer in ungünstigem Lichte erscheint. — Mit Kocel hat die Geschichte der norischpannonischen Slawen ihr Ende erreicht und die Ereignisse treten bis in das erste Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts ins Dunkel zurück. Im Ausgang des 9. Säkulums dürfte nach der Einsetzung durchaus deutscher Gaugrafen die Niederlassung bayrischer Kolonisten vollendet worden sein. Über die Verhältnisse in Karantanien und Unterpannonien zur Karolingerzeit vgl. auch eine ausführliche Darstellung von Hans Pirchegger in den Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung, Bd. XXXIII, 1912, S. 272—319.

Jäh und unvermutet bricht nun mit elementarer Gewalt von Osten her eine neue Völkerwelle nach Mitteleuropa herein und dringt ins ungarische Tiefland vor — die Magyaren schieben sich als ‚anorganischer Keil‘, wie Palacký sich ausdrückt, zwischen Nord- und Südslawen. Mit furchtbarer Naturkraft fallen sie über Pannonien her, verwüsten und plündern und, als Großmähren sie aufhalten will, zerbrechen sie diesen Staat, der nach Svatopluks Tode keinen kräftigen Führer hatte. Konstantin Porphyrogennetos, wieder in dem Werke ‚De administrando imperio‘, Kapitel 41, p. 176 der Bonner Ausgabe, gibt eine ausführliche Darstellung über das Geschehnis: ‚μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν τοῦ αὐτοῦ Σφενδοπλόκου ἕνα χρόνον ἐν εἰρήνῃ διατελέσαντες, ἔριδος καὶ στάσεως ἐν αὐτοῖς ἐμπε-

σούσης, καὶ πρὸς ἀλλήλοις ἐμφύλιον πόλεμον ποιήσαντες, ἐλθόντες οἱ Τοῦρκοι τούτους παντελῶς ἐξωλόθρευσαν καὶ ἐκράτησαν τὴν αὐτῶν χώραν, εἰς ἣν ἀρτίως οἰκοῦσι καὶ οἱ ὑπολειφθέντες τοῦ λαοῦ διεσκορπίσθησαν, προς-φυγόντες εἰς τὰ παρακείμενα ἔθνη.' ,Post huius autem Sphendoploci mortem anno uno in pace exacto, orto deinde dissidio et bello civili, invadentes Turcae funditus eos exstirparunt regionemque eorum occuparunt, quam in hodiernum usque diem incolunt; quaeque supererat multitudo, dissipata confugit ad finitimas gentes, ad Bulgaros, Turcas, Chrobatos et ad reliquas nationes.' (Περὶ τῆς χώρας τῆς Μοραβίας, De Moraviae regione.) — Diese Stelle bedarf keines Kommentars; zermürbt durch Thronstreitigkeiten und Bürgerkrieg, fiel Großmähren in die Hände der Magyaren und war sohin gewesen. Im J. 906 erschienen plündernde Scharen der Eindringlinge sogar in Sachsen und nun entschloß man sich im Westen zur energischen Offensive, nachdem man die zur Defensive günstige Zeit leichtsinnigerweise versäumt hatte. Der Sommer des J. 907 sah ein mächtiges bayrisches Heer unter der Führung des Grafen Luitpold von Karantanien und der Bischöfe von Salzburg und Freising gegen die Magyaren aufgeboten. Wann, wo und wie die für die Bayern vernichtende Entscheidungsschlacht stattfand, meldet keine einzige Geschichtsquelle. Die sonst redseligen Annalisten, die oft Kleinigkeiten mit liebreicher Aufmerksamkeit für die Nachwelt aufschrieben, schweigen oder tun dieses ungeheuer wichtige Ereignis in einer Zeile ab; nur einige Totenbücher führen in trockener Aufzählung eine beredte Sprache, indem sie einige Opfer ,der großen Schlacht im Osten' aufzählen. Auch bedeutende Historiker finden aus den Quellen wenig heraus; man vgl. Riegler, Geschichte von Bayern, I, p. 256—257 und Alfons Huber, Geschichte Österreichs, I, p. 124—125. Ungehindert konnten die Magyaren ein halbes Jahrhundert lang durch die norische Mark hindurch, wie einst ihre awarischen Vorgänger es übten, weit nach Süddeutschland hinein ihre Beutezüge ausdehnen, meist die Donau aufwärts, die schon so vielen den Weg gewiesen hatte. Seit 1000 Jahren sitzen sie nun in Mitteleuropa, dank einer verspäteten Entscheidungsschlacht. Ihre zahlreichen Invasionen nach dem J. 907 bis 955 sind bei Meiller, ,Über das breve chronicon

Chunrads von Wizzenberg' (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., XVIII, 60—68) zusammengestellt. — Dem magyarischen Ansturm wurde im J. 955 durch die Schlacht auf dem Lechfelde endlich ein Ziel gesetzt; die geschlagenen Ungarn wurden in die Gebiete jenseits der March und Leitha verwiesen, welche Grenze noch immer viel zu westlich war. Kaum zwei Jahrzehnte später, im J. 976 fand die viel früher notwendig gewesene Neuerrichtung und Konsolidierung der spurlos verschwundenen Ostmark statt und mit den Babenbergern kam eine neue Zeit, die hier nicht weiter interessiert. Erst nach dem Eintritte und Durchgang aller wurde das Tor im Osten Mitteleuropas geschlossen.

Indem wir zum Schlusse dieser historischen Skizze kommen, erübrigen noch einige ethnologisch-soziale Bemerkungen über die deutschen Bewohner des einstigen alten Norikum, unser eigentliches Gebiet, dessen slawischen Ortsnamen wir im folgenden Teile im besonderen nachgehen wollen. Eine bemerkenswerte anthropologische Studie über die alpenländischen Deutschen finden wir in der Abhandlung Zuckerkandls ‚Beiträge zur Kraniologie der Deutschen in Österreich', Mitteilungen der Wiener anthropologischen Gesellschaft, 1883, p. 225—235, von welcher besonders die Betrachtung des slawischen Typus in den Alpenländern unser engeres Interesse beansprucht. Nachdem unser Land durch einige versprengte Flüchtlinge aus dem zertrümmerten großmährischen Reiche, dessen Südgrenze der Donau entlang verlief, von Norden her noch den letzten slawischen Bevölkerungszuwachs erhalten haben mochte und nachdem durch die ziemlich lange Friedenszeit Ruhe, insbesondere in den Alpen, durch Jahrhunderte herrschte, konnte im freundnachbarlichen Zusammenleben die Assimilation der Slawen an die in zweifelloser Überzahl gekommenen Deutschen rasch platzgreifen. Die Entnationalisierung, welche, in der Karolingerzeit mit Gewalt betrieben, anfangs wenig Erfolg gehabt hatte, vollzog sich viel rascher durch die soziale Stellung beider auf gleicher Stufe. Gegebenen Ortes wurde bereits gezeigt, daß die Slawen zu Anfang des 10. Jahrhunderts mit den Bayern gleichberechtigt waren und daß es viel früher schon freie Slawen

gab. Das Gros der Deutschen war ja nicht als Herren und vielleicht auch nicht freiwillig gekommen, sondern die Hörigkeit stand in voller Blüte. Geringe Begünstigungen zu Beginn der Kolonisation, welche den Aufenthalt annehmbarer machen und den Zustrom begünstigen sollten, wurden nach Erreichung des Zweckes bald wieder aufgehoben. Die schwere Lebensführung in den damals unwirtlichen Gegenden ließ nationale Gegensätze kaum aufkeimen und so müssen wir den höchst merkwürdigen Umstand verstehen, daß in den Urkunden des 9. bis 12. Jahrhunderts, in welch letzterem Säkulum in unserem Gebiete slawische Personennamen nur mehr rudimentär vorkommen, von keinem Zwiste außer geringfügigen Rechtsstreitigkeiten zwischen den Slawen und den Deutschen gemeldet wird. Auf völlig friedliche Weise ging die Absorption der Slawen vor sich. Um das J. 1000 herum finden wir noch deutsches und slawisches Ackermaß getrennt und oft nebeneinander in den Urkunden angewendet und vereinzelt tauchen auch schon slawische und deutsche Großgrundbesitzer und Edle auf.

Einen merkwürdigen Beleg für eine lange Fortwirkung und Dauer slawischer Art und Sitte liefert uns ein sicherlich Unbefangener: der deutsche Minnesänger Ulrich von Lichtenstein in seinem ‚Frauendienst'. Lichtenstein zog im J. 1227 als Frau Venus verkleidet von Mestre im Venetianischen aus mit einem Gefolge von Rittern und Spielleuten nach Norden. Sein Weg führte durch Friaul über Tarvis und Villach quer durch Kärnten, über Judenburg, Leoben, Mürzzuschlag und den Semmering durch Niederösterreich zur mährischen Grenze. Allerorten trieb er seinen Mummenschanz und forderte die Ritter zum Kampfe. Frau Venus ließ sich besiegen und der Sieger erhielt von Lichtenstein einen Goldring als Dank. Bei Kindberg in Obersteiermark nun stellte sich ihm ein Ritter aus dieser Gegend, Otto von Buchaue, in einer Verkleidung als windisches Weib zum Kampfe, so daß Frau Venus einer Slawin gegenüberstand. Die slawische Volkstracht dürfte also im 13. Jahrhundert in Obersteiermark noch bodenständig gewesen sein.

In den folgenden sechs Abschnitten wird nun an **490** Ortsnamen, beziehungsweise an ihren rund **2000** ältesten

urkundlichen Formen aus dem 9. bis 12. Jahrhundert historisch und philologisch nachgewiesen, wie sich die einstige Slawizität der deutsch-österreichischen Alpenländer in der topographischen Nomenklatur bis heute erhalten hat.

Zur Frage, welchem Stamme diese Slawen zwischen Donau und Drau angehörten und ob die Donau damals die Grenze zwischen dem tschechisch-mährischen und dem slowenischen Stamm bildete, bieten die Namensformen viel zu wenig Material; über Spuren des böhmischen Elements südlich der Donau vgl. Lubov Niederle, Jak daleko seděli Čechové na jih, Český časopis historický 15 (1909), 72—78. Viele Namen sind nicht im Nominativ, sondern im Lokal erhalten; dabei entfällt bei den Ortsnamen auf -janin (Plur. -jane) das Suffix -nin, wie denn slowenisch heute noch bei den Ortsnamen Goričane, Svêčane der Lokal Plur. Goričah (nicht Goričaneh), Svêčah lautet; vgl. Miklosich, Vergl. Grammatik der slawischen Sprachen, 2. Aufl. III (1876), 14—16, 134, 208.

II.

Slawische Ortsnamen in Niederösterreich südlich der Donau.

(66 Ortsnamen.)

Die wichtigste Quelle für die urkundlichen Namensformen sind die **Fontes rerum Austriacarum.** Die Zitation erfolgt mit der Abkürzung: **Fra,** und zwar derart, daß nach Fra die Abteilung in römischen, der Band in arabischen, die Urkunde wieder in römischen Ziffern und das Datum möglichst genau am Schlusse des Zitates gegeben wird. Das Datum wird nur weggelassen, wenn es belanglos ist.

Die Monumenta boica werden nach Band und Urkundenzahl wie auch Seite zitiert.

Das hier häufig angezogene Urkundenbuch des Landes ob der Enns (10 Bände, von denen aber hier nur die ersten drei in Betracht kommen) wird mit der Abkürzung UoE, der Bandzahl in römischen, der Seitenzahl in arabischen und der Urkundennummer in römischen Ziffern zitiert.

Andere Quellen jeweils ausführlicher. Miklosich, Die slawischen Ortsnamen aus Appellativen, wird zitiert: Mikl., meist II. und die Nummer des Appellativs in arabischen Ziffern.

Niederösterreichische slawische Ortsnamen südlich der Donau, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Böheimkirchen.** Das publicum placitum Heinrichs des Zänkers von Bayern vom J. 990 erwähnt in dieser Gegend böhmische Ansiedler. Älteste Form: Peheimchirchin, Fra II, 8, CLXII, p. 40 und Anhang p. 159.

2. **Döbling,** Wiens 19. Gemeindebezirk. Fra II, 10, p. 149, CLXII, 17. Mai 1315: ‚Ich Ludweich von Toblich zu den zeiten furstmaister in Osterreich . .‘; ibid. p. 417, CCCCXXVIII, 4. Mai 1366: ‚Gelegen ze Toblich‘; ibid. p. 445, CCCCLVI, 15. März 1372: ‚zu Toblich‘; ibid. II, 28, p. 84, DLXXXI, 13. Juli 1396: ‚Tobling‘. — Entstanden aus *toplica* von *toplъ, calidus,* warm, Mikl. II, 684. Vgl. den serbischen Ortsnamen Toplikъ.

3. **Edlitz** an der Aspangbahn.

Edlitz, Dorf } Pfarre Weinburg, Viertel ober dem
Edlitz, Bach } Wiener Walde.

Edilize, Fra II, 8, J. 1083, p. 250; ibid., a. a. O., 7, p. 250 und 265, Hediliz; vgl. auch Anhang p. 122, J. 1100.

Edelz, Edelize, Elez im UoE II, J. 1151, p. 22, V, p. 258, CLXXI; J. 1192, p. 443, CCCI; J. 1203, p. 8, II, p. 490, CCCXXXIX; J. 1219, p. 18, III, p. 600, CCCCVII. Ibid. III, J. 1233, p. 24, IV und p. 113, XI als Ediliz ecclesia. — Entstanden aus *jelica* von *jela, abies,* Tanne, Mikl. II, 185, tschechisch *jedle.* Vgl. Jedlice in Böhmen und Mähren und Jedlicze, Galizien.

4. **Fladnitz**-Bach. Fra II, 8, J. 1083, p. 6, 116, 249: ‚Flaedniza, Flaednitze, Flaednize.‘ Von *blatnica* aus *blato, palus,* Sumpf, Mikl. II, 14. Vgl. Fladnitz, dreimal in Steiermark und Niederfladnitz bei Oberhollabrunn. Ergießt sich in den Paltbach.

5. **Ferschnitz,** Ybbsgebiet. Mon. boic. XXIX, a, p. 45, J. 1034 ‚Pheznizа‘, ebenso Fra II, 4, p. 75. — Entstanden aus *bъzenica* (b zu f) von *bъzъ, sambucus,* Holunder, Flieder, Mikl. II, 51. Parallelen: Bzenica in der Slowakei und in Kroatien, Bzenec (Bisenz) in Mähren. Nach der heutigen Form könnte auch eine Ableitung *brêznica,* etwa

Birkenbach, von *brêza,* Birke, Mikl. II, Nr. 29, gedacht werden, welches Etymon sehr häufig vorkommt.

6. **Feistritz,** Wechselgebiet. Siehe die Interpretation bei Steiermark.

7. **Fröschnitzsattel,** 1277 m hoch. Keine urkundliche Form. Nach den Parallelen Fressnitz und Fresen aus *brêza, betula,* Birke, Mikl. II, 29, von *brêznica* zu erklären.

8. **Gablitz,** Wiener Wald. Fra II, 26, p. 374, J. 1316: ‚in fluvium, qui dicitur Gäbelitz'; Gaeblitz in den Mon. boic. II, 238; Fra II, 35, p. 253, J. 1337: Gaebelicz und ibid. a. a. O. Gebelicz; J. 1358, ibid. p. 320 Geblitz. Entstanden aus *jablanica* nach Kontraktion von *jablanъ, malus,* Apfelbaum, Mikl. II, 169. Serbokroatisch bezeichnet *jablanъ* auch den Baum *populus pyramidalis* usw. Vgl. den Rječnik der südslawischen Akademie der Wissenschaften. Viele Parallelen in den südslawischen Ländern.

9. **Gaming** bei Scheibbs,
Gamingbach,
Gaming, Abtei bei Baden.

UoE III, p. 8, IX, p. 291, CCCVIII, J. 1262: ‚Gaminch'. Ibid. p. 8, IX, p. 325, CCCXLVIII, J. 1264: ‚Gamnich'. Fra II, 31, p. 326, J. 1274: ‚Gemnik'; ibid. Urkundenbuch von Heiligenkreuz, J. 1351, p. 212, CCVI: ‚Gaemnickche'; J. 1358, p. 244, CCXXIX: ‚Gemnich'; J. 1377, p. 317, CCLXXXIII: ‚Geimich'. — Entstanden aus *jamnica* von *jama, fovea,* Grube, Mikl. II, 177. Vgl. die südslawischen Ortsnamen Jamnica und Jamnik und Jamnice in Böhmen.

10. **Gansbach,** Ort und Bach (Melk), J. 1180, Fra II, 8, p. 82: ‚Kamzisepach'; ibid. J. 1190, p. 83: ‚Gamizbach'. Gleichen Ursprungs wie Nr. 9.

11. **Gilgenberg** bei Amstetten. Nicht urkundlich belegbar. Offenbar ‚Berg des Egydius' (Jiljí, böhmisch). Vgl. Gilgberg und St. Ilgental in Steiermark und die ausführliche Interpretation von St. Gilgen, Salzburg, im Abschnitt IV unter Nr. 2.

12. **Gillnitz,** Weingarten am Steinfeld. J. 1352, Fra II, XVI, p. 215, CCVIII: ‚Gyllnitz'. Entstanden durch Metathesis aus *glinica* von *glina, argilla,* Lehm, Mikl. II, 108.

13. **Gleiß.** J. 993. Mon. boic. XXVIII a, p. 253: ,locus, ubi G l u z o Sclavus habitare et diruere coepit, quem vulgari lingua G l u z e n - g i s a z i nuncupant.' (Offenbar Gluzen-Saß.) Fra II, 4, CV. G l u z z e; Zahn, Urkundenbuch für Steiermark I, Nr. 425 G l u z. — Abzuleiten von dem Personennamen Gluša, tschechisch Hluša. Vgl. Mikl., Ortsnamen aus Personennamen Nr. 68.

14. **Gloggnitz.** Im UoE I (codex traditionum monasterii formbachiensis). Die Formen C l o c n i z a, C l o c n i z, G l o c n i z und zwar f l u v i u s: J. 1094, p. 627, I; J. 1100, p. 780, 781 (hier wird ein predium ad Wedenike [!] erwähnt); J. 1200, p. 708, CCLX; als *villa* J. 1094, p. 627, I; als locus in orientis partibus: J. 1130, p. 643, LVI; J. 1134, p. 643, LVIII und p. 645, LX. Im UoE II die Formen C l o c n i z, C l o c n i c h, G l o k i n i z und G l o c z n i z e: J. 1125, p. 169, CXII; J. 1139, p. 10, X und p. 184, CXXIII; J. 1146, p. 11, XI und p. 222, CLI; J. 1179, p. 29, III und p. 357, CCXLVII, endlich J. 1200, p. 475, CCCXXIX. In den Mon. boic. VI, 62 die Form G l o c n i z a; bei Meiller, Regesta archiepiscoporum Salisburgensium: J. 1125, 13, 76 G l o c n i z e, J. 1146, 54, 284 G l o c n i t z und J. 1233, 262, 414 G l o k n i z. — Entstanden aus *glognica* von *glogъ, crataegus,* Weißdorn, Schleh- oder Heckenkirsche, Mikl. II, 109. — Daß diese Gegend slawisch besiedelt war, erhellt daraus, daß im J. 1334 im Besitzregister des Klosters Vormbach eine den Mönchen dienstbare villa Slavorum oberhalb Schottwiens erwähnt wird.

15. **Göstritzberg,** der zweite Name des Sonnwendsteins, 1523 m hoch. Nicht urkundlich bekannt. Wahrscheinlich abzuleiten von *ostrъ,* scharf, Mikl. II, 411, mit Aspiration des Anlautes.

16. **Göstling** a. d. Ybbs. Fra II, 39, 59, J. 1310 ,Gestnich'. Abzuleiten von *jasenъ, fraxinus,* Esche, Mikl. II, 180. Vgl. auch Göstling bei Graz unter den steirischen Ortsnamen.

17. **Gresten** a. d. kleinen Erlaf. Ohne historischen Beleg. Nach den Parallelen Hrastnik, Krain, Hrastnice, Böhmen und Hrastina, Kroatien, wahrscheinlich von *hvrastъ,* Gezweige (serbisch jetzt *hrast,* Eiche) abzuleiten.

18. **Grunewitigau.** Ausgestorbener Name für das Gebiet des T r a i s e n f l u s s e s. Dr. J. L a m p e l versucht

in seinen ‚Untersuchungen und Beiträgen zum historischen Atlas von Niederösterreich', Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich, I. Bd., 1902, den Namen nach der ältesten Salzburger Urkundenform *‚groncita'* für slawisch zu erklären. Im J. 828 werden bei St. Pölten (Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster, Nr. 4) freie Slawen (Kaiser Ludwig der Fromme schenkte 828 an Kremsmünster Güter im Grunewitigau ‚salvis tamen proprietatibus liberorum S c l a v o r u m' [Mon. boic., 31, 54]) erwähnt und um Hollenburg (J. 890 Holunpurch) erscheint eine hoba Sclavanisca als Salzburger Eigentum. (Vgl. Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen XXVII, 259, Nr. 2.) In diesem Gaue sind ferner als spezifisch slawisch zu bemerken der F l a d n i t z- b a c h, der bei Göttweig in den P a l t b a c h fließt, und das Dorf W i n d e n bei Herzogenburg, über welche Ortschaft leider keine Urkundenformen zu finden sind.

19. **Jassnitzbach,** oberhalb Scheibbs in die Erlaf fließend. Fra II, 31, p. 313, J. 1287 Y e h e n i z und G i e s e n i c h; ibid. II, 35, p. 221, J. 1334 J e s n i t z. Abzuleiten von *jasenica* aus *jasenъ, fraxinus,* Esche, Mikl. II, 180. Vgl. Jasenica, Herzegowina, Jesenice, Böhmen und Jasienica, Galizien.

20. **Kollmitz-** auch **Kohlmünzberg.** J. 832 ‚montem, qui apud Winades Colomezza dicitur'. Entstanden aus *hlъmica* von *hlъmъ, collis,* Hügel, Mikl. II, 148, also eine Tautologie. Vgl. Kolmitz, Kolmizen, Kulmizen, Kolbnitz in Kärnten.

21. **Kremnitzbach.** Ohne historische Formen. Offenbar aus *kremnica* von *kremenь, silex,* Kiesel, Mikl. II, 269, entstanden. Vgl. die Parallelen Kremnica, Krain und Kremnitz, Oberungarn.

22. **Kulmberg,** 683 m hoch,

K u l m - R i e g l, 757 m hoch,

K u l m, Dorf und ein dritter Berg

K u l m a r i e g l, 811 m hoch, enge beisammen im Wechselgebiet. UoE I, J. 1171, p. 130, XVI und II, J. 1171, 346, CCXXXVII und J. 1184, V, 390, CCLXV die Formen C h u l m, C u l m e und C h u l m e n. Ursprung *hlъmъ, collis,* Hügel, Mikl. II, 148. Viele Parallelen von dieser weitverbreiteten Ortsnamenwurzel.

23. **Lassing,**

Lassingfall. Bei Meiller, Regesta archiepiscop. Salisburg. J. 1202—1246, 178, 37: ‚Lazzenikch'. Abzuleiten von *laz,* Gereut, Mikl. II, 296. Vgl. Lassing in Steiermark und Lassnitz in Kärnten.

24. **Liesing,** Bach und Ortschaft bei Wien. J. 1002 bei Stumpf, Kaiserurkunden III, 2, 1 (Acta imperii inedita), p. 39, Nr. 32: Lieznicha; Meiller, Reg. archiep. S. 3, 5: inter durram Lieznicham = Dürrenliesing. — Abzuleiten von *lêsnica* aus *lêsъ, silva,* Wald, Mikl. II, 304. Vgl. Leissing in Steiermark und Liesing in Steiermark und Kärnten.

25. **Melk** } gleichen Ursprungs, bei Miklosich merk-
26. **Mödling** } würdigerweise ganz unbeachtet gelassen.

Mit Ausnahme der ältesten Salzburger Urkundenform für Melk: Magalicha, J. 861, jedoch im J. 892 schon Medelicha sind die Formen für beide Orte fast ganz gleich, welche ich daher auch zusammen anführe. Am ergiebigsten ist das Urkundenbuch von Heiligenkreuz, Fra: Medlike, J. 1176, I, p. 9, XI; Medelich, J. 1187, I, p. 17, XII; Medelico, J. 1195—1223, I, p. 28, XX; Medilcensis, J. 1232, I, p. 79, LXVIII; Medlicensis, J. 1258, I, p. 140, CXLII; Medlich kommt achtmal vor, und zwar: ibid. J. 1323, II, p. 91, LXXXVII; J. 1331, II, p. 146, CXLII; J. 1335, II, p. 168, CLXV; J. 1337, II, p. 171, CLXVII; J. 1343, II, p. 188, CLXXXVI; J. 1364, II, p. 272, CCXLIX; J. 1367, II, p. 277, CCLIII; Medlik, J. 1380, II, p. 335, CCXCII; Medlikch, J. 1394, II, p. 388, CCCXXX. — In den Mon. boic. XXVIII a, 202 wird zum J. 903 Mödling als Medelicha und der gleichnamige Bach erwähnt; ibid. VII, 490 Medelich und IV, 342 sowie IX, 214 Medlicum castrum. — Im UoE II, wird Melk, J. 1160, p. 299, CCII als Medelicensis locus und ein Gerboto de Medeliche, zum J. 903 aber noch ibid. p. 8, IX und p. 50, XXXVI Medilichha angeführt. Im III. Bd. des UoE, J. 1240 erscheint p. 24, IX Medlich und p. 84, LXXVIII Medlicum. In den Fra II, 10. Bd., Urkundenbuch von Klosterneuburg, 4. Oktober, J. 1324, Medlicensis von Mödling und im Urkunden-

buch des Stiftes Kremsmünster, J. 1155 oder 1159, p. 24, Nr. 33 Medelicum für Melk.

Die beiden äußerlich so verschiedenen Namen sind von *metlika, artemisia vulgaris,* Beifußkraut, Mikl. II, 341, abzuleiten. Melk ist ohne Parallele, bezüglich Mödling vgl. Möttling in Krain.

27. **Obritzberg.** In den Mon. boic. findet sich Bd. XXIX und II, p. 216, 579 der Name Albrehtsperge, ebenso in den Fra II, 8, 117, 198. Die slawisierte Form ist also überlebend. Ein seltenes Beispiel!

28. **Opponitz** a. d. Ybbs. Älteste Form in den Fra II, 31, p. 293, CCLXX ‚Opocniç', J. 1267. Entstanden aus einer Ableitung von *opoka, saxum,* Fels, Mikl. II, 396; man vgl. den böhmischen Ortsnamen Opočnice.

29. **Paltbach** (Traisengebiet). Vgl. die Interpretation von Paltenbach, -tal in Steiermark unter Nr. 126 im Abschnitt VII.

30. **Perschling,** zwei Flüsse und Ort. Sehr früh und sehr oft genannt. In den Regesta imp. 3, J. 834, Bersnicha, ibid. 5, J. 853 Bernsnicha, dann im Urkundenbuch von Kremsmünster, J. 893, p. 23, Nr. 14 die Form Persiniccha; im 10. Jahrhundert häufig in den Mon. boic. IV, 172, VI, 140, 202, 267, XI, 153, XXVIII b, 87, XXIX a, 82 in den Varianten Persnich, Persnech, Persnickch, Persnicha, Bersnich, Persinich; in den Fra II, 8 Persnikka und Perscheneck II, 4, IX, 6, XIII, 8, LVIII, 18, XCVII, 26, CCLXII, 64; Anhang 112, 119, 126; 251, 261, 265; ibid. II, 10 Persinkch, 382, CCCXCI, 6. Dezember 1357, jedoch wieder Persnikch, 479, CCCCLXXXVIII am 20. April 1379. — Abzuleiten von *brznica* aus *brъzъ, celer,* schnell, Mikl. II, 40, wobei Miklosich bemerkt: ‚Zunächst wohl von schnell fließenden Bächen'; Perschling aber führt er nicht an, das infolge der starken Germanisierung des Namens ohne Parallele ist.

31. **Pernitz.** In den Mon. boic., VII. Bd., 452, 453 und 454 als ‚Pernize' angeführt. Man kann an ein Derivat von *brъno, lutum,* eher aber noch an *brъtnica* von *brъtъ,* Bienenstock in einem hohlen Baum, Mikl. II, 38 denken,

was häufiger in Ortsnamen vertreten ist. Man vgl. Pirnitz in Mähren.

32. **Pielach,** Fluß und Ortschaft. Zuerst in den Mon. boic., J. 811, XI, 101 als B i e l a h a, als P i e l a c h XI, 322 und P ü l a c h XIII, 356; als ‚P i e l a h e p a g u s', J. 1043 bei Meiller, Regesten zur Geschichte der Babenberger 6, Nr. 10, J. 1080, Fra II, 8, X und 5, VII, ferner ibid. p. 3, Nr. II, 7, X, 10, XXI, 19, LXIV, 26, XCV; im Anhang 111, 114, 115, 122, 124, 149, 250, 265, 332 in den Formen P i l a, P i e l a und P i e l a h a. Im UoE, I. Bd. ‚praedium Lazarisdorf i u x t a B i e l h a a situm', J. 1125, p. 153, XCII; im II. Bd., J. 1151, 22, V und 258, CLXXI; J. 1184, V und 391, CCLXV als P i e l a. — Die fast überwiegenden Formen o h n e -ch am Schlusse gestatten nicht, an den kontrahierten Lokal Plur. *bêljahъ* aus *bêljaninъ* nach Miklosich, Vergl. Gramm. III, 173, und Ortsnamen aus Appellativen I, 17 zu denken, sondern nur an das substantivierte *bêla (rêka)* von *bêlъ, candidus,* weiß, Mikl. II, 17.

33. **Piesting,** Fluß und Ortschaft. J. 1020, Mon. boic. VI, 160 P i s t n i c h a; Stumpf, Kaiserurkunden, J. 1035, 50, Nr. 45, B i e s n i c k a; Fra II, 8, J. 1100, p. 22, LXXVI und Anhang 144. Nochmals in den Mon. boic. VII, 503 P i e s n i c f l u v i u s; P i s t n i c h a f l u v i u s ibid. VI, 160, 202 und 267, P i s e n i c h, P i s i n i c h VII, 442, 457 und 460 und P i e s t n i c h c a s t r u m IX, 582. Im UoE, II. Bd., J. 1190: P i z n i c und P i e z n i c h f l u v i u s, 424, CCXC, 425, CCXCII und J. 1310 in einer Klosterneuburger Urkunde, Fra II, 10 Piestnich locus, 121, CXXXI. — Miklosich, der nur drei historische Formen kennt, will Piesting von *pêst* — ‚unbekannter Bedeutung. Vielleicht ein Personename' — ableiten. Es dürfte wohl eher an *pêsъkъ,* Sand, Mikl. II, 432 zu denken sein, wenn man die Parallele Pistyan (ungarisch Pöstyen) und slowakisch Pišťany betrachtet.

34. **Preuwitz** a. d. Donau ist mit dem von O. Kämmel, ‚Anfänge des deutschen Lebens in Niederösterreich während des 9. Jahrhunderts' verloren gewähnten T r i p o l i z a, angeführt im UoE, II. Bd., J. 889, 20, XI und 36, XXVII, zweifellos identisch. Bei Otto II., UoE I, heißt es: ‚duos

acervos et exinde usque ad Danubium in illum locum, qui T r i p o l i z a dicitur, et ita sursum prope Danubium cum agris.' Die Lage des Ortes Tripoliza an der Donau ist also sicher. In einer andern Urkunde Ottos II. von St. Georgen ,in loco P r i b l i c e'; Tripoliza ist zunächst zu Pripolica geworden. (Vgl. Lampel, Untersuchungen und Beiträge zum historischen Atlas von Niederösterreich, Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 1902, I. Bd.) Im J. 1010 schenkt ein gewisser Pabo an Salzburg ,in loco Rudinich (Reidling, Traisengebiet, siehe diesen Namen später!) et P r i p l i c equalem mensuram cum vado et piscatione'. (Fischfang ist doch wohl nur in der Donau lohnend und nicht in einem kleinen Nebenflusse derselben.) Die Identität von Tripoliza und Priplic, das miserabel im deutschen Preuwitz wiederkehrt, liegt wohl auf der Hand. Tripoliza ist als tripolica, etwa Dreifelderfluß oder -stelle von *polje, campus,* Feld, Mikl. II, 467 abzuleiten. Man vgl. das russische Trepolje am unteren Dnjepr, nordwestlich von Perejaslov.

35. **Prigglitz,** südwestlich von Wiener-Neustadt, erscheint zwar mit einer irreleitenden slawischen Endung, jedoch ist die einzige auffindbare, historische Form deutsch: P r ů g k l e i n s im Urkundenbuch von Göttweig, 138. Fra II, 8. — Es wäre gewagt, ohne eine ältere Form den Namen, der sich nach dieser Fassung als Deminutiv von ,Brücke' darstellt, für slawisch zu erklären.

36. **Prinzersdorf.** Anscheinend deutsch, jedoch im Göttweiger Salbuch, Fra II, 8, Anhang 190 als P r i n z l a u i s d o r f erwähnt. Wahrscheinlich nur aus Primislaus-dorf entstanden. Primislaus = lateinische Form für *prêmysl* (Přemysl, böhmisch). Man vgl. die Formen bei Miklosich, Ortsnamen aus Personennamen, Nr. 202.

37. **Raglitz** bei Neunkirchen, in nächster Nähe von Prigglitz, dessen Namenslawisierung es vielleicht durch Analogie beeinflußte. Slawischer Name κατ' ἐξοχήν; UoE, I. Bd., J. 1180, Codex Garstensis, p. 128, XIV R a k y z; ibid., II. Bd., J. 1177, p. 351, CCXLIII R a k i z. Abzuleiten von *rakica* aus *rakъ, cancer,* Krebs, Mikl. II, 521. Keine parallelen Ortsnamen.

38. **Ramingbach,** zwei Bäche, die bei Steyr und bei Großraming in die Enns münden. Zwei Ortschaften.

Im UoE, I. Bd. ‚Rubinich', achtmal angeführt: J. 1110, p. 118, V; J. 1110, 122, X; J. 1120, 156, CIV; J. 1140, 119, VI; J. 1150, 132, XVIII; J. 1160, 120, VII; J. 1179, 126, XIII; J. 1180, 181, CXCIV. — Im UoE, II. Bd. die Formen: Rubinicha, Rubnicha, Rubicha, Rŏbinich, Rumikch fluvius: J. 1082, p. 116, LXXXI; J. 1110, 133, XCIV, 134, XCV, 341, CCXXXIII; J. 1140, 24, X, 188, CXXV; J. 1143, 209, CXLII; J. 1150, 251, CLXVII; 342, CCXXXIII; J. 1153, 30, IV, 159, CVI; J. 1179, 5, IV, 359, CCXLVIII; J. 1200, 468, CCCXX; J. 1230, 694, CCCCLXXXVI. — Im UoE, III. Bd. ‚Rubinicha inferior et superior fluvius', J. 1235, p. 33, XXX und J. 1243, p. 20, V und p. 121, CXVII als ‚Romnich fluvius'. Der Name ist entstanden aus *rovnica* von *rovъ, fovea,* Graben, Grube, Mikl. II, 542, welche Grundform infolge der Umstände jeden Gedanken an einen Ursprung von *ravnъ, planus,* eben, abweisen muß. Man vgl. *rъvenica* in Daničić' Wörterbuch. Sonst sind keine Parallelformen da.

39. **Reidling** bei Traismauer. In den Fra II, 8. Bd., 41, 55, J. 1080 Rudniche; ibid. 28, 51 Rudnicha und 51, J. 1100 auch Rudnich; bei Meiller in den Regesten zur Geschichte der Babenberger Rodenich (18, Nr. 35); J. 1160, Fra II, 4, DVI Rudenich und Fra II, 8, 41, CLXV, 51, CCXII und 55, CCXXIV sowie Anhang p. 150, 160 und 174 als Rudnicha und ein ‚Hartwicus de Rudnicha'. Abzuleiten von *rudnikъ* aus *ruda, metallum,* rote Erde, Erz, Mikl. II, 543. Man vgl. die Ortsnamen Rudnik in der Slowakei, in Galizien, Krain und den Balkanländern.

40. **Reudling,** zum J. 1034 als ‚Rudnicha' erwähnt, hat denselben Ursprung wie Reidling.

41. **Rodaun** im Süden von Wiens Umgebung. Im Urkundenbuch von Heiligenkreuz (Fra, XI. und XVI. Bd.) finden sich: J. 1232 (I.), 80, LXVIII: Radŏne; J. 1300 (II.), 2, II: Radavn, welche Form auch: J. 1294 (I.), 275, CCCVIII angeführt wird. Entstanden ist dieser Ortsname, nach der alten Form Radŏne zu urteilen, aus einer Ab-

leitung des Adjektives *radъ,* gern, froh. Man vgl. unter den Varianten bei Miklosich, Ortsnamen aus Personennamen, p. 53, Nr. 249, besonders das tschechische Radoň und Radouň und das polnische Radonia sowie das kroatische Radonja. Nach den bei Miklosich massenhaften Beispielen erfreut sich das Element *radъ* einer außerordentlich großen Verbreitung und unerschöpflichen Transformations- und Kombinationsfähigkeit in allen slawischen Sprachen.

42. **Schala,** Flüßchen. Im UoE, II. Bd., J. 888, 1, IV und 31, XXIV, sowie zum J. 889, 3, V und 33, XXVI als Scalaha rivulus; ibid., I. Bd., 9, IV und 150, CI als Schalah zum J. 1117 und Schala, J. 1140, 657 und J. 1137 ibid. 282 Scalah. — Trotzdem die älteste Form ein Zwitterwort mit dem deutschen *aha,* Ache, ist, zu dessen Anfügung der Endvokal *-a* geeignet war, läßt sich der Name leicht von *skala, saxum, lapis,* Felsen, Mikl. II, 578 ableiten. Vgl. Skała in Galizien und Skalica im Balkan.

43. **Scheibbs** scheint ebenfalls slawisch zu sein. Bei Zahn, Urkundenbuch für Steiermark, I. Bd., 401, J. 1160 Scibes und zum gleichen Jahre im UoE I, 353 Schibis. Wahrscheinlich im Zusammenhang mit *šiba, virga,* Rute, Mikl. II, 661 zu bringen. Man vgl. insbesondere Šibice in Kroatien.

44. **Sclavinia** in Niederösterreich, längst ausgestorbener Name eines Gebietes zwischen Enns und Pielach. Zum J. 893 in zwei Quellen erwähnt, nämlich im UoE, II. Bd., 22, X und 39, XXIX und im Urkundenbuch von Kremsmünster, p. 23, Nr. 14, J. 893. Österreich hieß zu dieser Zeit teilweise auch Hunnia und Avaria, Hunnia wohl durch verfehlte Identifikation der Awaren mit den längst verschwundenen Hunnen. (Vgl. Archiv der kais. Akademie der Wissenschaften, X. Bd., p. 12 ff.)

45. **Semmering.** Nur der Nordabhang des Gebirgsstockes hieß in der Vergangenheit so, der Südabhang wurde nach der Urkunde Otakars V. von Steier (Annales Styriae I, 780) ‚Cerewald' genannt; ein ‚hospitale de Cerwalde', das jetzige Spital, Ort vor Mürzzuschlag, wird zum J. 1230 oder 1233 bei Jaksch, Mon. hist. ducatus Carinthiae, I. Bd., p. 406,

Nr. 522 erwähnt. Eine Ableitung von *severnikъ*, ‚Nordberg' etwa zu Deutsch, hätte keinen Sinn, da auch nördlich des Semmering slawische Siedlungen waren. Als ‚mons Semernich' wird der Berg bei Meiller, Regesta archiepiscop. Salisburgensium zum J. 1242, cf. 281, 514 und J. 1246, 301, 612 angeführt. Im Friedensinstrument Otakars mit Bela von Ungarn, J. 1254, als Grenzpunkt: ‚... a summitate montis, qui dicitur Semernyk, secundum quod eadem montana ab Hungaria in Bawariam protenduntur et in Bawaria terminantur ...' UoE, III. Bd., 305. In einer Schenkungsurkunde an das Kloster Vormbach bei Gloggnitz, UoE III, 384 als ‚Semernikus mons' und zum J. 1271, UoE I, 704, CCXLVII als ‚Semerinkus mons', also schon mit Metathesis von i und n. Ebenso in der Continuatio Florianensis zum J. 1296 bei Pertz, Scriptores IX, 790, als ‚Semerinch'. In seiner heutigen Form erscheint der Bergname in einem Befehle Albrechts II., J. 1368. (Über die Verkehrsgeschichte dieses Gebirgsstockes vgl. man Kurz, Österreichs Handel in älteren Zeiten, p. 353 ff.)

Wenn wir den Gedanken an eine mögliche Ableitung dieses Namens von *severъ*, Norden, fallen lassen, weil die Himmelsrichtungen im slawischen Ortsnamenregister aller Länder die geringste Rolle spielen, ja gar nicht in Betracht kommen, überdies, weil eine Änderung des Explosivlautes v in die Muta m, trotz Voraussetzung großer Verderbnis, ziemlich untunlich erscheint, so müssen wir auch eine andere Etymologie des Namens Semmering abweisen, trotz der verführerischen Äquivokation, die dieses Etymon bietet: ich meine die Ableitung von *čemerь, cicuta, venenum,* Mikl. II, 62, wofür eine Parallele *čemernica* noch mithelfen könnte. (Miklosich führt unter allen Belegen in seiner Abhandlung ‚Ortsnamen aus Appellativen' den Semmering überhaupt nicht an!) Der Waldreichtum an Nadelhölzern überwog wohl eine seltene Existenz einer Giftpflanze, und so können wir getrost die Ableitung dieses Namens von *smrъkъ, smrъčь, cedrus,* Zeder, Fichte, Mikl. II, 597 annehmen. Als Parallelen für eine Deduktion des Semmering von einem *smrъčnikъ* führe ich speziell aus österreichischen und deutschen Gebieten an:

In Steiermark:	Semering, Dorf im Bezirk Weiz.				
	Smrečen,	„	„	„	Windisch-Feistritz.
In Kärnten:	Semering,	„	„	„	Arnoldstein, welcher Ort slowenisch „Simrače“ heißt.
In Krain:	Smrek, Schloß im Bezirk Weixelburg.				
	Smrečje, Dorf	„		„	Stein.
	Smrećje,	„	„	„	Laibach.
	Smerje,	„	„	„	Feistritz.
	Smerjene,	„	„	„	Laibach.
In Böhmen:	Smrk,	„	„	„	Jehnitz.
	Smrkov,	„	„	„	Sedlitz.
2 Orte	Smrkovice,	„	„	„	Pisek.
3 Orte	Smržov,	„	„	„	Jaroměř, Böhmisch-Aicha und Lomnitz.
	Smržovice, Dorf im Bezirk Pilsen.				
	Smržice,	„	„	„	Königgrätz.
In Mähren:	Smrk,	„	„	„	Trebič.
	Smržice,	„	„	„	Proßnitz.
In Preußen:	Smarzowitz, Regierungsbezirk Oppeln.				
	Smarzwo,		„	„	Marienwerder.

Wie sehr die Egalisierung von heterogenen Ortsnamen im Laufe der Jahrhunderte platzgreifen kann und wie schwer man bei der Auslegung von Ortsnamen ohne historischen Rückhalt irregehen könnte, zeige der Kuriosität halber folgendes Beispiel. Semmering unterscheidet sich vom Namen des XI. Wiener Gemeindebezirkes, Simmering, graphisch nur durch e statt i. Simmering ist nun nicht slawisch; im Urkundenbuch von Heiligenkreuz heißt der Ort, J. 1279, I, 217, CCXXXV ‚S i m o e n i n g e‘ und ibid. I, 246, CCLXXII ‚S y m ą n i n g e n‘, so daß also dieser Name sich von einem nichtslawischen Personennamen ableiten läßt.

46. **Sirning,** Bach, in die Pielach fließend. Als S i r n i c h, S i r n i c h e im UoE II, J. 777, 3, II, J. 791, 3, I, 5, III, J. 802, 7, IV, J. 853, 17, XII. Als S i r n i c h, S y r n i c h e c c l e s i a im UoE III, J. 1241, 11, III und 103, XCVII; J. 1242, 112, CVII; J. 1262, 20, XII und 297, CCCXIII; J. 1263, 15, V und 304, CCCXXXVI. Im Ur-

kundenbuch von Kremsmünster zu den Jahren 777—1399 als Sirnicha, Sierdnich, Sierning: Nr. 1—3, 110, 143, 144, 146, 147, 207, 242, 269, 277, 293, 336 und Anhang XV, Note. J. 853, Mon. boic. XXVIII a, 46 als Sirnicha; in den Fra II, 8, J. 1080, 7, X, 37, CXLVII und Anhang 122, 157, 250, 265 als Syrnichka und Sirnicha und im UoE II, 258, CLXXI, J. 1151, als Sirniche angeführt. Entstanden aus *žirnica* von *žirъ, pascuum,* Weide, Mikl. II, 784. Vgl. Žirovnica in Krain.

47. **Streimlingberg,** 1050 m, nördlich vom Schneeberg. Keine historische Form. Entstanden wohl aus *strъmnikъ* von *strъmъ, declivis,* steil, abschüssig, Mikl. II, 634. Vgl. Strmnica in Kärnten und die Ortschaft Strimmig im Hunsrück, Rheinpreußen.

48. **Tradigist,** Gauname. Im Göttweiger Salbuch, Fra II, 8, 27, Anhang 149, J. 1080 ‚possessio Rategasth'. Radogost, der slawische Sonnen- und Kriegsgott ist hier vertreten. Man vgl. den böhmischen Ortsnamen Radhošt.

49. **Triesenegg,** Ybbsgebiet. J. 1070, Fra II, 4, LXXXVII Triesnicha. Siehe Nr. 50. Auch ‚Tristnich predium', Göttweig, Fra II, 8, 24, LXXXIV und Anhang 125 und 144.

50. **Triesting,** Bruder des Piestingflusses und Ortschaft; gemeinsam angeführt im Göttweiger Salbuch, J. 1100, Fra II, 8, 22, LXXVI, Anhang 144 als die ‚Triestnich et Piestnich fluvii'. — In den Mon. boic. VI, 160, 202, 267 ‚Tristnich fluvius'. Zum J. 1020 bei Stumpf, Kaiserurkunden, 39, Nr. 32 ‚Triestnicha'. Bei Meiller, Babenberger Regesten, 5, Nr. 8 ‚Triesnicka'. Im UoE, II. Bd., J. 1147 ‚Triestich', 228, CLV, 232, CLVI; ibid. J. 1147, 238, CLVIII ‚Trisnich', ebenso im J. 1161, 308, CCVIII. Ibid. J. 1151, 22, V, 258, CLXXI als ‚Dtristnichench'. Entstanden aus *trъstnica* von *trъstь, arundo,* Rohr, Mikl. II, 697. Man vgl. die Parallelen Trstenik in Krain und Serbien sowie Trstenica in Kroatien und Dalmatien.

51. **Ternitz** bei Neunkirchen. Ohne historische Formen. Siehe Nr. 52 und 53.

52. **Türnitz** und
53. **Türnitzer Höger,** Berg. } Zum J. 1209 ‚Dürnz'; vgl. Kirchliche Topogra-

phie von Niederösterreich, VI, 402. Wahrscheinlich von dem slawischen *trъnъ, spina,* Dorn, Mikl. II, 696 abzuleiten. Keine klareren historischen Formen.

54. **Vösendorf.** In den Fra II, 11. Bd., J. 1177, 10, VII Vösendorf, J. 1232, 81, LXX Vosendorf. — Möglicherweise eine Tautologie *vьsь* (*praedium, vicus,* Dorf, Mikl. II, 755) + Dorf. Tautologien sind in Ortsnamen bekanntlich keine Seltenheit.

55. **Vöslau** bei Baden. In den Fra II, 11. Bd., J. 1212, 47, XXXIX die Form ‚(Kaltenberge) versus Veselowe'. Entstanden aus *veselov* von *veselъ, hilaris,* fröhlich, Mikl. II, 721. Man vgl. den russischen Ortsnamen Veseloje bei Kursk und Veselov in Böhmen.

56. **Weistrach** bei Seitenstetten. Im UoE, I. Bd., 134, XXIII, J. 1110 ‚Wiztrah'; J. 1120, I, 143, LV, ‚Wiztrahe'; J. 1150, 478, ‚Wiztraha'; J. 1170, 179, ‚Wiztra'. Im UoE II, J. 1186, 27, XII und 402, CCLXXIII ebenfalls ‚Wiztra'. Zweifellos von *bystrъ* (vielleicht aus der Fassung *bystra [rêka]* oder *bystra-aha*) *limpidus, citus,* schnell, Mikl. II, 45, entstanden. Man vgl. insbesondere den Ortsnamen Wistra in Kärnten.

57. **Weidling** bei Klosterneuburg. In den Fra II, 10. Bd., p. 3, III zum J. 1220 oder 1233 als ‚Widnich'; im UoE, II. Bd., 653, CCCCLI, J. 1224 auch als ‚Widnich'; in Fra II, 10, 14, XVIII, 30. April 1262 als ‚Weydnigk'. Ibid. p. 55, LXI in einer deutschen Urkunde vom 31. Oktober 1297 ‚in der Weidnich'; ibid. p. 125, CXXXVII, 4. Mai 1311 als ‚Weidnich'; ibid. p. 286, CCXCVII, 2. Februar 1342 als ‚Obern-Weydnich' und in derselben Urkunde, vier Zeilen später als ‚Weidnich auf dem pach'. In den Fra II, 28. Bd., p. 22, DXVII zum 10. November 1383 und ibid. p. 46, DXLIV, 23. August 1387 als ‚weidnik pach'; endlich ebendort p. 84, DLXXX, 10. Mai 1396 ‚an der weydnichleiten'. Obwohl die Formen relativ spät sind, halten sie doch die undeutsche Endung -nik fest; die Urkunden betreffen fast sämtlich Klosterneuburger Stiftsbesitz und so ist wohl an eine Kombination *videm-nik* im slawischen Munde zu denken. *videm* ist mittelhochdeutsch ein einer Kirche gehöriges Grundstück; vgl. Mikl. II, 726.

— Zum Unterschiede führe ich noch an, daß der Wiener Gemeindebezirksname Meidling nicht slawisch ist, sosehr man nach der Ähnlichkeit mit dem slawischen Mödling und der Erscheinung Weidlings daran denken könnte; die historischen Formen beweisen den deutschen Ursprung Meidlings: Fra II, 10, p. 53, LIX, 7. Mai 1296 ‚Mevrlinge', ebenso p. 127, CXL, 24. August 1311. Ibid. p. 118, CXXVII, 24. Juni 1310 ‚Mulinge' und p. 132, CXLV, 15. Februar 1312 als ‚Mewrlinge'; also offenbar mit Mauer in Zusammenhang.

58. **Weidlingbach.** — Erklärung analog.

59. **Wienersdorf** bei Baden. Hieß anfangs des 13. Jahrhunderts noch Windischdorf (Kirchliche Topographie von Niederösterreich IV, 303/4). Später, J. 1300, Winsdorf; J. 1325, Wintschdorf; J. 1327, Winstorf; und J. 1380, Wintsdorf. — Von deutscher Seite benannt: **Windisches Dorf** und nur in falscher Analogie zu Wien assimiliert.

60. **Windischendorf,** Pfarre Ferschnitz a. d. Ybbs. Fra II, 4. Bd., CLIX, J. 1117 ‚Windissendorf'.

61. **Windischendorf** bei Steinakirchen. UoE, II. Bd., 353, J. 1178 schon in der heutigen Form. — Erklärung unnötig.

62. **Wölbling.** Im UoE, II. Bd., J. 1117, p. 9, VI und 150, CI; J. 1170, 13, II, 338, CCXXXII; J. 1184, 391, CCLXV die Formen ‚Welmik' und ‚Welmnich'. — Bei Meiller, Regesta archiepisc. Salisburg. J. 1198, 167, 130 und J. 1219, 220, 221 ‚Welbniche'. — In den Fra II, 8. Bd., ‚Welminich' und ‚Welbling', 59, CCXLIV, 89, CCCXLII und Anhang 152, 156, 182, 198. — An eine Zusammensetzung *bělъmnichъ* kann nicht gedacht werden. Es scheint vielmehr eine aus der späten frühesten Form nicht mehr erkennbare Ableitung von *velikъ, magnus,* groß, Mikl. II, 718 vorzuliegen.

63. **Zauchbach** bei Amstetten. In den Mon. boic. J. 979, XXVIII a, 22, als ‚Zucha rivus'. Mit dem deutschen aha zusammengesetzt, erscheint in den Fra II, 4. Bd., CLIX der pleonastische Ausdruck ‚Zuchaha fluvius' zum J. 1034. — Entstanden aus *suha (rêka)* von *suhъ, siccus,* trocken, Mikl. II, 640. Vgl. den böhmischen Ortsnamen Sucha und Zauchen in Kärnten und Krain.

64. **Zedlitz.** Leider nur eine einzige späte Form auffindbar. Fra II, 10. Bd., p. 64, LXXI, 22. Mai 1300 ‚Zedlicz'. Entstanden aus *selica* von *selo, ager,* Mikl. II, 567. Vgl. Alt-Zedlisch in Böhmen neben den vielen Parallelen bei Miklosich.

65. **Zögernitz,** Bach und Berg im Tradigist. ‚Zekkirniz' in den Fra II, 8, Anhang 149. Entstanden aus *crъknica* von *crъky, ecclesia,* Kirche, Mikl. II, 60. Vgl. Zirknitzer See, Krain, und Sickernitz auf der Insel Rügen.

66. **Zwentendorf** an der Donau. Leider eine späte und dazu noch äquivoke Form: ‚Czwentendorf', Fra II, 10. Bd., p. 252, CCLXI, 5. Jänner 1335 und ibid. p. 264, CCLXX, 11. März 1337 ebenso. In der heutigen Fassung Fra II, 8, 74, CCXCIII, Anhang 210. — Vielleicht darf doch an eine Zusammensetzung mit *svętъ, sanctus,* heilig, Mikl. II, 645, gedacht werden.

III.

Slawische Ortsnamen in Oberösterreich südlich der Donau.

(24 Ortsnamen.)

Die wichtigste Quelle für die urkundlichen Formen sind hier in erster Linie das Urkundenbuch des Landes ob der Enns und dann erst die Fontes rerum Austriacarum und die Monumenta boica. Zitationsweise wie früher. Von besonderem Werte ist auch das Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster wie ferner das Urkundenbuch für Steiermark von Zahn.

Miklosich wird wie früher zitiert.

Oberösterreichische slawische Ortsnamen südlich der Donau, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Agonitz** am Steyŕflusse. Leider ohne historische Formen. Entstanden aus *jagodnica* von *jagoda, granum,* Korn, Beere, Mikl. II, 174. Vgl. Jagodnik in Krain, Jahodník, Slowakei, und Jagodniki in Galizien.

2. **Dietach** bei Steyr. In der Gründungsurkunde des Stiftes Kremsmünster, J. 777 werden in diesem Orte T o d i c h a ‚XXX Sclavi' erwähnt und der slawische *‚iopan'*, offenbar *župan*, nimmt eine Grenzbestimmung vor. Im Urkundenbuch von Kremsmünster erscheint der Ort zuletzt zum J. 1394 (p. 345, Nr. 323) als ‚D u d e c h' genannt. Slawisch?

3. **Frenzbach** zwischen Oberösterreich und Steiermark. Bei Zahn, Urkundenbuch für Steiermark, I. Bd., J. 1160, 392, 36 als ‚F r o v d e n i z e'. Im UoE, I. Bd. als F r u z n i c h f l u v i o l u s, 122, X und 161, CXXI zu den Jahren 1110 und 1140; als F r u d e n i z e f l u v i u s, 119, VI, J. 1140, 120, VII, J. 1160 und 126, XIII, J. 1179 angeführt. Im II. Bd. des UoE als F r u z n i c h, F r ů d e n i z e, F r o d n i z, F r o d n i z e und F r ò d e n i z e fluvius erscheinend: J. 1110, p. 134, XCV; J. 1139, 10, X und 185, CXXIII; J. 1140, 24, X und 188, CXXV; J. 1143, 209, CXLII; J. 1150, 251, CLXVII und 342, CCXXXIII; J. 1170, 13, II und 337, CCXXXII. — Entstanden aus *brodnica* von *brodъ, vadum,* Furt, Mikl. II, 31. — Ohne Parallelen.

4. **Gaflenz.** Im UoE, I. Bd.: ‚A v e l e n z e, A b e l e n z i'. J. 1140, p. 119, VI; J. 1160, 120, VII; J. 1179, 126, XIII als Fluß. Als Ort, praedium: J. 1138, 125, XII und J. 1160, 120, VII; als Pfarre und Kirche: J. 1140, 119, VI; J. 1177, 115, I und 116, II sowie J. 1179, 126, XIII; als G a b e l e n z ibid. J. 1180, 188, CCXII und als G a v l e n t z, J. 1300, 193, CCXXIII. — Im UoE, II. Bd., als ‚G a b e l e n z, G a u e l e n z, G a u l e n z, A b i l e n z e, A b i l e n z i, A v e l e n z e,' provincia, parrochia und fluvius: J. 1140, p. 24, X und 188, CXXV; J. 1150, 251, CLXVII und 342, CCXXXIII; J. 1163, 328, CCXXIV; J. 1179, 5, IV und 360, CCXLVIII; J. 1190, 426, CCXCIV; J. 1192, 434, CCXCVII; J. 1213, 21, XII und 573, CCCLXXXVIII. — Im UoE, III. Bd. als ‚G a v e l e n t z, G a v e l i n t z und G a f l e n t z e', provincia und fluvius: J. 1240, p. 92, LXXXVII; J. 1265, 26, IV und 339, CCCLIX; J. 1276, 25, XII und 455, CDXCII; J. 1277, 12, VII und 472, DXI. — Bei Meiller, Regest. archiepisc. Salisbg. ‚G a v e l e n z e', J. 1169, 119, 22. — Abzuleiten von *jablanica* aus *jablanъ, malus,* Apfelbaum, Mikl. II, 169. Serbokroatisch ist *jablanъ* auch der Baum *populus pyramidalis.* Man vgl.

insbesondere Aflenz in Steiermark, Gablitz in Niederösterreich und die Analoga Jablanica und Jablanec in den südslawischen Ländern.

5. **Gilgenberg** bei Braunau. Ohne urkundliche Formen. Vgl. Gilgenberg, Niederösterreich, wo der Name als Egydius-Berg (Jiljí + Berg) ausgelegt wird. Desgleichen s. St. Gilgen in Salzburg, Abschnitt IV, Nr. 2, wo der Name ausführlich interpretiert wird.

6. **Gleink,** Bezirk Steyr. Im Urkundenbuch von Kremsmünster spät erwähnt als: Glevnich, Glŭnich, J. 1313 und 1317, p. 184, Nr. 171 und p. 193, Nr. 179; im Anhang XV, Note p. 377 das Adjektiv Glunicensis. — Im UoE, II. Bd. sehr häufig erwähnt als praedium Glunick, Glunichi und Glunich: J. 1111, p. 23, VIII, 140, XCVII und 144, XCVIII; J. 1113, 26, VI und 147, XCIX; J. 1122, 18, III und 153, CII; J. 1125, 165, CXI; J. 1128, 1, I und 169, CXIII; J. 1151, 256, CLXX; J. 1178, 24, IV und 353, CCXLV. Ibidem als monasterium Glvnich, Glauntch und Glunichi: J. 1125, 165, CXI; J. 1128, 1, I und 169, CXIII; J. 1151, 256, CLXX; J. 1178, 24, IV und 353, CCXLV; J. 1183, 12, VIII, 382, CCLXII und 385, CCLXIII; J. 1186, 17, VIII und 400, CCLXXII; J. 1188, 413, CCLXXXII; J. 1192, 436, CCXCIX und 438, CCC; J. 1207, 507, CCCLIV; J. 1220, 12, VII, 23, IX und 618, CDXVIII; J. 1220, 620, CDXX; J. 1223, 24, IV und 643, CDXLIV; J. 1224, 10, V und 647, CDXLVII; J. 1224, 14, VI, 648, CDXLVIII und 650, CDXLIX; J. 1230, 693, CDLXXXV. — Im UoE, III. Bd. wird das monasterium Glunich angeführt in den Jahren: 1234, 1238, 1239, 1250, 1252, 1254 (zweimal), 1262, 1263, 1264, 1268, 1269, 1270, 1272, 1273 (zweimal), 1274 (dreimal), 1275 (viermal), 1276, 1277 (dreimal) und 1279 (zweimal). — Entstanden aus *glina, argilla,* Lehm, Mikl. II, 108. Vgl. Gleinach in Kärnten.

7. **Gschwendt** bei Neuhofen. Nur eine späte Form: Swent, J. 1309, Urkundenbuch von Kremsmünster, p. 177, Nr. 162. Aus *svętъ, sanctus,* heilig, Mikl. II, 645. Vgl. Zwentendorf in Niederösterreich.

8. **Lausa** bei Steyr. Im UoE, II. Bd., J. 1170, p. 13, II und 337, CCXXXII ‚Luzahe'; J. 1184, 390, CCLXV ‚Lu-

s a h'. Von *luža, palus,* Sumpf, Mikl. II, 323. Vgl. Lausach in Krain, Lussnitz in Kärnten und den Landesnamen Lausitz in Sachsen.

9. **Osterwitzberg** beim Pyhrn. — Keine urkundliche Form, jedoch prima vista von *ostrъ, acutus,* scharf, Mikl. II, 411 abzuleiten, da in slawischer Umgebung. Vgl. die Parallelen Osterwitz in Kärnten und Ostrovica in Krain.

10. **Perwend.** Im UoE, I. Bd., J. 1125, p. 147, LXVIII und 150, LXXIX ‚B e r c w i n i d e n'. Wir finden hier Winden auf einem Berge, was wohl seine Richtigkeit gehabt haben dürfte.

11. **Pieslingbach** bei Steyr im Windischgarstener Tale. Im UoE, III. Bd. ‚omne incultum nemus inter flumina p i e z n i k et Styer', J. 1259, p. 25, X und 264, CCLXXIX. Entstanden aus *pêsъkъ, sabulum,* Sand, Mikl. II, 432. Vgl. die Interpretation und die Urkundenformen des Piestingflusses in Niederösterreich.

12. **Pöllach,** Pfarre Sippbachzell. Im Urkundenbuch von Kremsmünster, p. 367, Nr. 338, J. 1399 als ‚N i d e r p o l a n'. Von *poljana, campus,* Feld, Mikl. II, 466 stammend. Im UoE, II. Bd., J. 1230, p. 693, CDLXXXV ebenso.

13. **Pomunkel.** In den Mon. boica XIV, 46 und 47 als ‚P o d m u c h l' und ‚P o d m u o k e l' erwähnt. Entstanden aus einer Zusammensetzung des Wortes *mogyla, tumulus,* Grabhügel, Mikl. II, 354 mit der Präposition *podъ, sub,* unter. Parallele Namenskonstruktionen sehr häufig.

14. **Preiseck.** Leider keine alte Form auffindbar. Wahrscheinlich hat Miklosich' (II, 491) Deutung auf die Entstehung aus *prêsêka,* Rodung, recht, solange keine widerstreitende historische Variante vorgefunden wird.

15. **Pröselsdorf.** Im UoE, II. Bd.: J. 1111, p. 23, VIII und 141, XCVII; J. 1115, p. 9, VI, p. 149, C und 204, CXXXVIII und J. 1125, 20, XI sowie 162, CIX als ‚B r u m i z l a i s d o r f' und ‚P r i m i s l a s d o r f' erwähnt. Gleichen Ursprungs also mit Prinzersdorf in Niederösterreich (s. d.), das ebenfalls von *prêmysl* abstammt.

16. **Pyhrn,** Großer Pyhrn.

17. **Spital am Pyhrn.** Im UoE, II. Bd., erwähnt als: ‚P i e r d o, P y r d o, P i r t l o und P y r n u s m o n s':

J. 1125, p. 167, CXI; J. 1183, 12, VIII, 383, CCLXII und 386, CCLXIII; mit dem Hospitale s. Mariae J. 1190, 423, CCLXXXIX, 424, CCXC und 424, CCXCI; J. 1190, 425, CCXCII; J. 1192, 436, CCXCVIII; J. 1193, 29, I, 444, CCCII, 30, I und 445, CCCIII; J. 1200, 472, CCCXXV, 474, CCCXXVII, 474, CCCXXVIII, 475, CCCXXIX und 475, CCCXXX; J. 1220, 621, CDXXI; J. 1225, 16, VI und 665, CDLIII; J. 1228, 672, CDLXVI; J. 1230, 689, CDLXXX. Im III. Bd. des UoE als ‚P y r d o und P y r n u s m o n s' zum J. 1238, 1, VI und 67, LIX; J. 1239, 10, II und 68, LXI; J. 1254, 22, XI und 212, CCXVI; J. 1259, 18, X und 262, CCXXVII. Die Primärformen Pierdo, Pyrdo dieses Namens sind die ziemlich unveränderte Wiedergabe von *brъdo, clivus, collis,* Berghügel, Mikl. II, 34. Vgl. die zahlreichen Zusammensetzungen, in denen *brъdo* als Gebirgsname in allen südslawischen Ländern vertreten ist.

18. **Trefling.** Im UoE II, J. 1115, 9, VI und J. 1125, 20, XI und 162, CIX, 149, C, sowie 204, CXXXVIII in den Formen ‚T h r e b e i a', ‚T r e b e i a' und ‚T h r e b i n i c h a' angeführt. Entstanden aus *drêvo, arbor,* Baum, Holz, Mikl. II, 88. Man vgl. Treffen in Kärnten und in Krain.

19. **Ulstal.** — Bei Jaksch, Monumenta historica ducatus Carinthiae, I. Bd., p. 45, VI, J. 903: ‚in valle quę dicitur O l i u p e s p u r c. In den Juvavia diplomata, Anhang 214, Nr. LXXXV, J. 1005, ‚in pago vero O u l i u p e s t a l e'. Bei Zahn, Urkundenbuch für Steiermark, I. Bd., J. 1160, p. 401, CCCCXIV ‚O u l s p u r c h'. Hier scheint ein slawischer Personennamen vorzuliegen.

20. Im UoE, II. Bd. wird ein **W̊rchogel,** W u r c h k o g e l, W u r n c h k o g e l mons zum J. 1125, p. 167, CXI; J. 1183, 12, VIII, 383, CCLXII; J. 1223, 24, IV und 643, CCCCXLIV angeführt. Der Name ist heute verschwunden. Offensichtlich liegt hier eine Tautologie *vrъhъ* (*cacumen,* Höhe, Spitze eines Berges, Mikl. II, 747) + Kogel vor, eine Zwitterbildung, die in vielen anderen deutsch-slawischen oder slawisch-deutschen Kontaminationen ihre Parallelen findet.

21. **Windisch-Garsten.** Im UoE, II. Bd. als ‚W i n d i s k e g a e r s t e n' und ‚W i n d i s c h g e r s t e n' J. 1125,

p. 167, CXI; J. 1183, p. 12, VIII, 384, CCLXII und 386, CCLXIII; J. 1223, 24, IV und 643, CCCCXLIV; J. 1225, 16, VI und 655, CCCCLIII. Eine Erklärung des Namens ist überflüssig; windisch = slawisch.

22. **Windberg.** Im UoE, II. Bd., als Windeberch, Windelberch, Winedeberch, Winberch, Windiberge und Windibergi angeführt: J. 1075, p. 106, LXXIX, 110, LXXX; J. 1110, 131, XCIII; J. 1111, 25, VI, 137, XCVI; J. 1122, 18, III, 154, CII; J. 1137 und 1139, 180, CXXI; J. 1142, 203, CXXXVII; J. 1220, 6, II, 605, CDX, 612, CDXII. Entstanden aus Windenberg. An ‚Wind' ist kaum zu denken.

23. **Zimitzberg** (Leonsberg), 1743 m, Höllengebirge. — Leider ohne historische Formen. Vielleicht darf man an eine Entstehung aus *zimica* von *zima, frigus, hiems,* Kälte, Winter, Mikl. II, 772 denken. Vgl. die russische Parallele *zimicy.*

24. **Zirwanken** bei Mondsee. ‚cirvancus', 9. und 10. Jahrhundert, bei Lamprecht, Historisch-topographische Matrikel des Landes ob der Enns. Nach Mikl. II, 73 aus *črъvenъ, ruber,* rot entstanden.

IV.

Slawische Ortsnamen in Salzburg.

(19 Ortsnamen.)

Als Quellen kommen außer den beiden bisher behandelten Urkundensammlungen noch besonders in Betracht: Meiller, Regesta archiepiscoporum Salisburgensium. Wenig ergiebig. Miklosich wird wie früher zitiert.

Salzburger slawische Ortsnamen, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Blessackkogel,** 2907 m hoch, nördlich vom Venediger. Keine historischen Formen, da entlegene, hohe Gebirgsgipfel überhaupt sehr selten in Urkunden erwähnt werden. Am ehesten läßt sich nach dem slawischen Visus dieses Namens an *plêšь, calvitium,* Kahlheit, kahle Stelle, Mikl. II, 448 denken, welche Eigenschaft bei einem so hohen Berge zutreffen muß. Als Bergnamen in den südslawischen Ländern sehr stark vertreten.

2. **Flatschach** im Lungau. Ohne urkundliche Belege. Vgl. Flatschach in Steiermark. Nach Mikl. II, 14 ist nur die Interpretation aus *blato, palus,* Sumpf möglich, von dem Lokal plur. *blačach* (Nominativ *blačani*).

3. **St. Gilgen** am Wolfgangsee. Nach der Interpretation Gilgenberg in Niederösterreich und Oberösterreich aus böhmisch *Jilji* = Egydius will ich hier den ausführlichen Nachweis der zweifellosen Identität aus mehreren Urkundendatierungen erbringen, die von einer noch sehr späten Verwendung des tschechoslawischen *Jilji* für Egydius Zeugnis geben. In einer deutsch geschriebenen Klosterneuburger Urkunde in den Fra II, 10. Band, p. 175, CLXXXVI, vom 9. Oktober 1319 kommt der Passus vor: ‚vor sant Gilgentage'. Ibidem, p. 330, CCCXXXVII, am 1. September, welcher Tag dem hl. Egydius gehört, heißt es: ‚an sand Gyligen Tag', J. 1349. Aber noch am 1. September 1403 wird eine Göttweiger Urkunde (Fra II, 8. Bd., p. 139, Anhang) datiert ‚An sannd Gilgentag'. Der Ortsname ‚St. Gilgen' stellt also die slawische Form des in Niederösterreich und Steiermark häufigen Ortsnamens ‚St. Egyd' (in verschiedenen Zusammensetzungen) dar.

4. **Gnigl** bei Salzburg. — Keine historischen Formen vorhanden. Mangels einer Ableitungsmöglichkeit von einem deutschen Worte darf man vielleicht gerne an einen Ursprung vom slawischen *gnilъ, putris,* Kot, neben *gnilênъ,* dem dazugehörigen Adjektiv, *luteus, testaceus,* schmierig, Mikl. II, 111 denken. Serbisch heißt *gnjila* Lehm. Man vgl. die serbischen Ortsnamen Gnila und Gnilica.

5. **Golling** an der Salzach. Nur späte, deutsche metathetische Formen. Bei Meiller, Regesta archiepiscoporum Salisburgensium ‚Gollinge', J. 1241, 277, 500 und ‚Golingen' J. 1244, 290, 557 sowie auch J. 1245, 295, 582. Die Entstehung aus einem slawischen *golnikъ,* von *golъ, nudus,* nackt, kahl, Mikl. II, 116 ist jedoch unverkennbar. Vgl. Golling in Steiermark und Gulitzenberg in Kärnten. Der Ort dürfte nach einem kahlen Berge benannt worden sein. Als Parallele und belegendes neues Beispiel sei der

6. **Hochgolling** angeführt, ein Schneegipfel der ‚Niederen Tauern' an der salzburgisch-steirischen Grenze. Ein

‚Hoher Göll‘ erscheint in den bayrischen Grenzgebirgen, westlich von der Stadt Salzburg, dessen außerordentlich steil aufragende, wunderschöne Silhouette vom salzburgischen Gaisberg aus sichtbar ist.

7. **Göriach,** Bach, Ort und Tal. Also ein Name, der eine ganze Gegend beherrscht. In nächster Nachbarschaft kommen die später angeführten Namen Lessach und Weisbriach vor. Trotz des verdrießlichen Mangels an historischen Fassungen, der leider bei κατ᾽ ἐξοχὴν slawischen Namen häufig die historische Gewissenhaftigkeit stört, haben wir es hier mit dem kontrahierten Lokal plur. von *gorjani,* Bergsiedler, *goriach* zu tun, abgeleitet von *gora, mons,* Berg, Mikl. II, 119. Man vgl. Göriach in Krain.

8. **Grödig,** südwestlich von Salzburg. Keine alten Fassungen des Namens. Vielleicht kann man eine Entstehung aus *gręda, trabs,* Mikl. II, 128 ins Auge fassen, wenn man den Parallelnamen Gredice betrachtet. Der Ersatz des alten Nasals ę durch e entspräche dem Lautgesetze!

9. **Kolm-Saigurn.** Leider ohne historische Form, jedoch sicher slawische Zusammensetzung: *chlъmъ za gorą,* was die Bedeutung ‚Hügel hinter dem Berge‘ ergibt.

10. **Lessach,** Bach, Ort und Tal, benachbart Göriach und Weisbriach. Zum Unterschiede gegen die *gorjani* wohl nur aus *lêsjani,* Waldsiedler, und zwar aus der Lokalform *lêsjach* entstanden, gebildet in Ableitung von *lêsъ, silva,* Wald, Mikl. II, 304. Man vgl. Lesach in Kärnten und Steiermark und Leisach in Tirol. Die urkundlichen Formen lauten sämtlich ‚Lessach‘. UoE III, J. 1242, 23, IX, 243, CCLIV; Meiller, Reg. archiepisc. Salisbg. J. 1242, 281, 516; J. 1242, 283, 520 und 1244, 289, 554.

11. **Liegnitz,** Höhe, Bach und Tal, bei Göriach und Lessach. Keine urkundlichen Formen vorhanden. Nach dem Ursprung des Ortsnamens Liegnitz in Preußisch-Schlesien zu urteilen, darf auch hier die Entstehung aus *lьgъ,* respektive *lьgъkъ,* leicht, frei, Mikl. II, 326 (Miklosich übrigens führt den Ortsnamen nicht an) angenommen werden. Nach *lьgota, levitas* wäre *lьgnica* eine steuer- und abgabenfreie Gegend.

12. **Lungau,** südöstliches Gebiet Salzburgs, benachbart zu Oberösterreich, Steiermark und Kärnten. — Im UoE,

II. Bd. als Longave, Longovve, Lovngoe, Lungowe, Lungov und als Lungovvi angeführt, und zwar: J. 889, p. 20, XI, 37, XXVII; J. 1139, 10, X, 185, CXXIII; J. 1147, 16, V, 228, CLV; 232, CLVI; J. 1170, 13, II, 337, CCXXXII; J. 1184, 391, CCLXV; J. 1189, 418, CCLXXXVI; J. 1190, 420, CCLXXXVII. Entstanden aus einer Tautologie slawisch *lągъ (silva, nemus)* + Au. *lągъ* bei Mikl. II, 297 angeführt als weitverbreitetes, namenbildendes Element. Der Nasal ą hat sich hier gut erhalten.

13. **Planitzberg,** nordwestlich vom Kitzsteinhorn, 2561 m hoch. Ohne historische Formen. — Undeutsch und offenbar aus *plana, planica* Mikl. II, 439, dürres, steriles Gebiet, entstanden. Man vgl. Planica in Krain, Kroatien und Serbien.

14. **Pleislingbach.** — Bei Meiller, Regest. archiepisc. Salisburg. zum J. 1245, 294, 581 ‚Plausnichbach'. Entstanden wahrscheinlich aus *plaznica* von *plaz,* Sandlehne, polnisch *płaza,* Fläche, Mikl. II, 443. Parallelen sind leider nicht vorhanden. Auch ein Berg, nämlich der

15. **Große Pleislingkeil** in den Radstädter Tauern, 2499 m hoch, verdankt wohl seinen Namen der gleichen Ableitung.

16. **Ronach** beim Salzachursprung. Vgl. Raunach in Kärnten. Im UoE, II. Bd. zum J. 1200, p. 475, CCCXXIX als ‚Ravnach' angeführt. Entstanden aus dem Lokal *‚v ravnach'* von *ravьnъ, planus,* eben, Mikl. II, 528. Man vgl. Raunach in Kärnten und Ravnik im Krainer Lande sowie Rannachgraben in Steiermark.

17. **Wagrein** bei St. Johann im Pongau. Leider ohne alte Namensfassungen; nur mit großer Reserve darf man die Vermutung aussprechen, daß hier eine Ableitung von *ągrinъ, Hungarus,* Ungar, Mikl. II vorliegen mag. Deutliche Parallelen sind eben auch nicht vorhanden.

18. **Weisbriach,** Bach, Ort und Tal. Auch hier versagen die Geschichtsquellen. Der Name ist jedoch so unmöglich deutsch, daß man ohne Gefahr die Ableitung von *višprijani* aus *višprije* ansetzen darf, ebenso wie die Namen der nächsten Umgebung Göriach und Lessach abzuleiten sind. Man vgl. Mikl. II, p. 27, zweite Zeile von unten.

19. **Werfen** an der Salzach. Nur die unklare Form ‚W e r v e n' bei Meiller, Regest. archiepiscop. Salisburg. J. 1123, 10, 55 und J. 1125—1130, 15, 83 vorhanden. Nach den Parallelen bei Mikl. II, 746 ist jedoch die Annahme einer Ableitung von *vrъba, salix,* Weide, gestattet. Der Name Werfen ist auch noch in späteren Bildungen vertreten in den Ortsnamen Pfarrwerfen und Werfenweng.

V.

Slawische Ortsnamen in Osttirol.

(73 Ortsnamen.)

Außer den bisher verwendeten Urkundensammlungen haben hier hervorragenden Wert die A c t a T i r o l e n s i a von R e d l i c h. Miklosich wird wie früher zitiert.

Osttiroler slawische Ortsnamen, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Aegrathl.** Ohne alte Formen, undeutsch. Vielleicht von *ograda, saepes,* Zaun, Mikl. II, 387 abzuleiten. Vgl. Ogradjenik, Serbien.

2. **Amlach** bei Lienz. Denselben Namen in Kärnten erklärt Mikl. II, 177 aus dem kontrahierten Lokal plur. von *jamljani* aus *jama, fovea,* Grube. Leider ohne urkundlichen Beleg.

3. **Asling,** westlich von Lienz. Bei Redlich, Acta Tirolensia I, p. 27, Nr. 68, J. 1022—1039 ‚A z n i c'; ibidem, J. 1100—1110, p. 142, Nr. 410, p. 30, Nr. 73, J. 1050—1065 ‚A z n i c h in comitatu Pustrissa'. Entstanden aus *jasenica* oder *jasenik* von *jasenъ, fraxinus,* Esche, Mikl. II, 180. Vgl. Aßling in Kärnten und Krain, die beide slowenisch Jesenice heißen. Sehr häufig in Ortsnamen vertreten.

4. **Bobojach.** Keine alten Formen. Abzuleiten von *bobjani, bobjach* aus *bobъ, faba,* Bohne, Mikl. II, 15. Vgl. den kroatischen Ortsnamen Bobovje.

5. **Dellacher** Köss und } Gemeinsame Ableitung von
Delle. } *dêlъ, mons,* Berg, Mikl. II, 79
wohl möglich. Passende Parallelen und Urkundenbelege fehlen leider.

6. **Döllach** und
Dölsach verdanken ihre Entstehung dem Lokal *dolach* von *doljani* aus *dolъ, fovea,* Grube, später Tal, Mikl. II, 83. Sehr verbreiteter Ortsname in slowenischen Ländern.

7. **Dollnitz** stammt sicherlich auch von *dolъ,* etwa von einer Mittelform *dolnica* oder *dolinica* aus *dolina* her. Vgl. Dolintschach in Kärnten.

8. **Eischnitz,** auch **Oischnitz** genannt. Urkundliche Fassungen fehlen leider, jedoch darf man nach dem Habitus die Ableitung von *olšnica* aus *olьha, alnus,* Erle, Mikl. II, 393 ruhig annehmen. Man vgl. Ölschnitz in Kärnten, Olešnice und Volšina in Böhmen sowie Oeschnitz in Sachsen.

9. **Fresach.** Unzweifelhaft nur aus *brêza, betula,* Birke, Mikl. II, 29 zu erklären. Man vgl. Friesach in Kärnten, dessen Urkundennamen mit dem des vorliegenden äquivok erscheinen.

10. **Frusnitz,** und
Fruschnitz, beide ohne alte Belege. Am ehesten mit *brusъ, petra,* Fels (nach Šafařík, vgl. Mikl. II, 33) oder mit dem Worte *brusnica* in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Brusník und Brusnica in der Slowakei; dies ergäbe allerdings eine andere Bedeutung, da *brusnica* Preißelbeere heißt.

11. **Frutschental.** Keine historische Form. Vielleicht aus einem *‚vručidol'*, Quellental, Mikl. II, 745 entstanden. Vgl. Vrutice in Böhmen.

12. **Gamnimitz.** Eine durch Erweiterung verderbte Form des Derivates *kamenica* von *kamenь, lapis,* Stein, Mikl. II, 195, wo viele Parallelen aufgeführt erscheinen.

13. **Geilitz.** Da leider kein historischer Beleg vorzufinden ist, bleibt die Deutung unsicher. Vielleicht darf man am ehesten an *jelica* aus *jela, abies,* Tanne, Mikl. II, 185 denken; möglich durch einen Ausfall von s wäre kaum die Entstehung aus *kyselica,* Sauerampfer, welcher Pflanzenname in Geislitz in der Lausitz steckt.

14. **Glin** und

Glinz haben gleichen Ursprung aus *glina,* respektive *glinica, argilla,* Lehm, Mikl. II, 108. Zahlreiche parallele Ortsnamen.

15. **Göriach.** Vgl. Göriach in Salzburg.

16. **Görtschach.** Aus dem Lokal plur. von *goričane* von *gora, mons,* Berg, Mikl. II, 119 entstanden. Vgl. Gortschach, Goritschach und Gorentschach in Kärnten.

17. **Gödnach.** In den Acta Tirolensia von Redlich, I. Bd., p. 29, Nr. 72, p. 34, Nr. 81 zum J. 1022—1039 und 1050—1065 als G o d u n a, ibid. als K o d u n i a h p. 37, Nr. 90, J. 1050—1065 und als G o d i a c h, p. 99, Nr. 277 zum J. 1170 bis 1180 angeführt. Ist der Name slawisch?

18. **Golik,** ohne alte Formen. Aus einem Substantiv von *golъ, nudus,* nackt, Mikl. II, 116. Vgl. Golek in Krain, Golling in Salzburg und Steiermark.

19. **Golisell** dürfte aus *golo selo,* nacktes Feld entstanden sein. Leider ohne alte und parallele Namensfassungen.

20. **Gopernik.** Abgeleitet von *koprъ, anethum,* Dillenkraut, Mikl. II, 238. Vgl. Koprník in Böhmen und Копрьникь bei Daničić im Wörterbuche.

21. **Gosten.** Wohl nur aus *gvozdь, silva,* Wald, Mikl. II, zu erklären.

22. **Graditz.** Ohne historische Form. Aus *gradec* von *gradъ, hortus, urbs,* Garten, Stadt (Burg), Mikl. II, 122, wie Graz entstanden. Viele Parallelen.

23. **Grischitz.** Aus *grižь,* Sand, das Mikl. II, 132 und im Etymologischen Wörterbuch aus dem althochdeutschen *grioz* ableitet.

24. **Gritschen** und

25. **Gritschitsch** aus *gričь, collis,* Hügel, Mikl. II, 131. Vgl. Grič und Gričice in Krain, Grič in Kroatien und Gričić in Serbien.

26. **Grobizach.** Aus *grobъ, fossa, sepulcrum,* Graben, Grab, Mikl. II, 133 entstanden. Vgl. Hrobice und Hrobčice in Böhmen. — In stärkerer Germanisierung erscheint derselbe Ortsname in

27. **Gröfliach.**

28. **Gröden.** In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 189, Nr. 533 eine späte Form ‚G r e d i n e‘. Entstanden aus einem *grędina* von *gręda, trabs,* Balken, Mikl. II, 128.

29. **Kohlmünz.** Bei Meiller, Regesta archiepiscop. Salisburg. J. 1126, 16, 94 und J. 1145, 52, 270 als K o l m i n z, C h o l m u n z und in den Mon. boic., IV. Bd., 517, 519 und 531 und XI. Bd., 93 als C h o l m u n z, C h o l o m u n c h e und C h o l m u n t i. — Wie das niederösterreichische Kohlmünz- oder Kollmitzberg aus *hlъmica* von *hlъmъ, collis,* Hügel, Mikl. II, 148 entstanden. Vgl. dieses. Gleichen Ursprungs ist auch der Name der

30. **Kolmalpe.**

31. **Kartitsch.** Vielleicht von *krъtъ, talpa,* Maulwurf, Mikl. II, abzuleiten. Leider auch ohne alten Beleg.

32. **Läsach,**

33. **Lesach** sind wohl slawisch. Zur Erklärung aus *lêsъ,* Wald vgl. man die Interpretation von Lessach in Salzburg und in Steiermark.

34. **Leibnig** und

35. **Leibnitz,** ohne urkundliche Form; beide aus Ableitungen von *lipa, tilia,* Linde, Mikl. II, 307 entstanden. Zahlreiche Parallelnamen vorhanden.

36. **Leisach** ist nicht slawisch. Acta Tirolensia, I. Bd., J. 1100—1110, p. 144, Nr. 414 ‚L i u b i s a c h‘ und p. 32, Nr. 76, J. 1050—1065 ‚L i u b s c a h‘.

37. **Leschgach** und

38. **Lesska.** Wahrscheinlich aus *lêska, corylus,* Haselnußstrauch, Mikl. II, 303. Vgl. die Parallelen bei Miklosich l. c.

39. Bei **Lienz** zählt eine Urkunde in den Acta Tir., I. Bd., p. 29, Nr. 71, J. 1022—1039 in der Umgebung ‚XX m a n s o s S c l a u a n i s c o s‘ auf.

40. **Mallnitzwald.** Aus *malina, rubus idaeus,* Himbeere, Mikl. II, 334 entstanden. Man vgl. Mallnitz in Nordkärnten.

41. **Mellitz** und

Mellizl, ohne historische Formen. Höchstwahrscheinlich abzuleiten von *mêlь,* nach Daničić *syrtis,* Sandbank, Mikl. II, 343. Vgl. Mielec, Galizien.

42. **Moegele.** Korrumpiert aus *mogyla, tumulus,* Grabhügel, Mikl. II, 354. Sehr zahlreiche Parallelformen.

43. **Motschenboden.** Aus *močarъ, palus,* Sumpf, Mikl. II, 351 entstanden. Vgl. Močár und Močarany in der Slowakei.

44. **Nörsach.** Leider ohne historische Formen. Sicherlich aber von *nora, latibulum,* Versteck, Mikl. II, 374 abzuleiten, unklar nur, aus welcher Mittelform. Vielleicht aus *norjani,* Lokal plur.

45. **Olschnitz.** Siehe E i s c h n i t z.

46. **Osink.** Wahrscheinlich von *osa* aus einer Form *osnikъ* oder *osnica* (*osa, populus tremula,* Zitterpappel, Espe, Mikl. II, 401) abzuleiten.

47. **Pedoll**. Wenn e anorganisch ist, aus *podolije, vallis,* Tal, Mikl. II, 457 abzuleiten. Leider fehlen Belege.

48. **Petöggl,**

Petogg und **Petoggen** ließen sich ebenso auf *potokъ, torrens,* Gießbach, Mikl. II, 478 zurückführen, welches Element sehr häufig namengebend ist.

49. **Petschalpe**. Tautologie aus *pečь* (Fels, Mikl. II, 430) + Alpe. Vgl. Pötschberg in Obersteiermark. Ebenso abzuleiten ist der Dorfname

50. **Pötschen.**

51. **Poll, Polland, Pollen, Pölle,** ohne alte Formen. Von *polje, campus,* Feld, Mikl. II, 467 abzuleiten. Vgl. die Parallelen bei Miklosich l. c.

52. **Prapernitzen.** Wahrscheinlich aus *praprotъ, filix,* Farnkraut, Mikl. II, 482 entstanden. Vgl. in Krain Prapretnica.

53. **Prossek.** Ohne alte Form. Aus *prosêkъ,* Verhau, Mikl. II, 509 zu erklären. Vgl. Prosjek in Serbien, Prosík bei Prag und Prosêk (Πρόσακος) am Vardar in Makedonien.

54. **Pustertal.** S t e u b, Zur Namens- und Landeskunde der deutschen Alpen, 1885, möchte den Namen, irregeleitet durch das r, aus *bystrъ* erklären. Die Ableitung Miklosich' aus *pustъ, desertus,* öde, Mikl. II, 512, die sich auf die alten Formen P u s t r u s s a, P u s t r i s s a stützt, ist jedoch stichhältiger. Parallelen sind Pustritz in Kärnten, Pusteralpe und Pusterwald in Steiermark. Zur Unterstützung bringe ich noch aus den Acta Tirolensia Redlichs, I. Bd., p. 28,

Nr. 69, J. 1022—1039 ,in comitatu P u s t r i s s a' und in der Stiftungsurkunde von Innichen, gedruckt bei Sinnacher, Beiträge I, p. 504 f., spricht der Bayernherzog Tassilo es aus, daß die Gegend „. . . ab antiquo tempore inanem atque inhabitabilem esse cognovimus'; dieses Moment aus dem J. 770 zeigt deutlich, daß nur eine Ableitung aus *pustrica* von *pustъ* zu Recht bestehen kann.

55. **Ragen.** In den Act. Tir., I. Bd., p. 20, Nr. 50, J. 995 bis 1005 als ,R a g o u v a' angeführt. Zweifellos aus dem possessiven Adjektiv *rakov-a-o* zu *rakъ, cancer,* Krebs, Mikl. II, 521 entstanden. Vgl. Rakov und Rakovo in der Slowakei.

56. **Ragösl** und

Rogozen, ohne historische Belege. Höchstwahrscheinlich von *rogozъ, papyrus,* Riedgras, Mikl. II, 538 abzuleiten.

57. **Ranach.** Vgl. die Interpretation von Ronach in Salzburg und die dort angeführten Analogien.

58. **Rudeneck,** Berg. Nach zahlreichen Parallelen Rudnik in südslawischen Ländern aus *ruda, metallum,* Mikl. II, 543 abzuleiten.

59. **Stermizl, Strimitz, Sturmizel, Sturmizen,** sämtlich leider historisch unbelegbar. Doch darf man mit ziemlicher Sicherheit die Deduktion von *strъmъ, declivis,* steil, Mikl. II, 634 akzeptieren. Vgl. den Streimlingberg in Niederösterreich.

60. **Strassnig.** Vielleicht von *straža, custodia,* Wache, Warte, Mikl. II, 626 aus *stražnik,* Wächter zu erklären. Historische Formen und klare Parallelen fehlen leider.

61. **Stribach** bei Lienz wird im J. 1060—1070 in den Act. Tir., I. Bd., p. 65, Nr. 177 als ,S t r u b i c' erwähnt. Ist der Name slawisch?

62. **Stronach.** Vielleicht aus *strana, regio,* Gegend, Mikl. II, 625 entstanden. Vgl. Stranach in Kärnten.

63. **Summerig.** Wahrscheinlich aus *smrъkъ,* Mikl. II, 597 wie der Name Semmering. Vgl. die Interpretation dieses Namens in Niederösterreich.

64. **Teischnitz** heißt im J. 828 (Tinkhauser, Beschreibung der Diözese Brixen) ,D u p l a g o'. Ist der Name slawisch?

65. **Tilliach.** Bei Jaksch, Monum. hist. ducatus Carinthiae, III. Bd., p. 166, Nr. 419, J. 1075—1090 ‚Tiliun, quod vulgo Cirzinach nominatur'. Tilium ist sicher romanischen Ursprungs, vgl. *tilia,* Lindenbaum. — Cirzinach stellt also keine Übersetzung vor, sondern ist sicherlich der schlecht wiedergegebene Lokal plur. von *črěšnja, cerasus,* Kirschbaum, Mikl. II, 69. Vgl. Črěšnica in Krain und Črěšnjani in Kärnten.

66. **Tristach.** Act. Tirol., I. Bd., p. 30, Nr. 73, J. 1050 bis 1065, p. 31, Nr. 75, 1050—1065 und ebenso 1050—1065, p. 34, Nr. 81 als ‚Dristah'. Aus *trъstь, arundo,* Schilf, Mikl. II, 697 zu erklären. Vgl. den Namen Triesting(bach) in Niederösterreich.

67. **Toblach.** Leider ohne alte Form. Es ist zweifelhaft, ob man bei der wahrscheinlichen Slawizität des Namens an *toplъ, calidus,* warm, wie Mikl. II, 684 meint, oder an ein *dąbljahъ* von *dąbljani* aus *dąb,* Eiche und Baum schlechthin, Mikl. II, 75, denken soll.

68. **Vierschach.** Ohne historische Belege. Offenbar der Lokal plur. von *vršani* von *vrъhъ, cacumen,* Spitze, Mikl. II, 747, welcher Bildungsart wir bereits häufig begegneten. Eine Namensableitung aus dem Lokal dürfte auch vorliegen bei

69. **Wodach,** von *voda, aqua,* Wasser, Mikl. II, 734.

70. **Windisch-Matrei**. Erklärung überflüssig.

71. **Zopetnitz** und

Zoppet. Ohne geschichtliche Formen. Wahrscheinlich aus *sopotъ, canalis,* Mikl. II, 602 entstanden. Vgl. Sopotnica in Krain und Kroatien sowie Zoppot bei Danzig.

72. **Zuchepoll** und

73. **Zugedol** sind zuverlässig, trotz Mangels an historischer Unterstützung, offenbare Zusammensetzungen des Adjektives *suhъ,* trocken, mit den Substantiven *polje,* respektive *dolъ,* würden also zu Deutsch etwa Dürrenfeld und Trockental heißen.

VI.

Slawische Ortsnamen in Kärnten nördlich der Drau.

(88 Ortsnamen.)

Zu den bisherigen Quellen, die in ihrer Bedeutung für dieses Gebiet zurücktreten, kommen hier die von Jaksch herausgegebenen Monumenta historica ducatus Carinthiae. Miklosich wird wie früher zitiert; hier ist zu bemerken, daß er aus Kärnten sehr viele Beispiele bezogen hat, andererseits aber steht wohl fest, daß erst die Urkundensammlung von Jaksch die vorliegende Untersuchung in historisch-philologisch bestandfester Form ermöglicht hat, wie sie vor Jaksch nicht zu erreichen war.

Slawische Ortsnamen in Deutschkärnten nördlich der Drau, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

Miklosich scheint sich mit den kärntnerischen Ortsnamen in seiner hier wiederholt zitierten Abhandlung ‚Die slawischen Ortsnamen aus Appellativen' sehr eingehend befaßt zu haben; er bringt nämlich an 250 Nummern zusammen und versieht sie nur in höchst seltenen Fällen mit historischen Belegen, die damals sehr wenig zugänglich waren. So sind ihm denn auch einige Ortsnamen entgangen, deren historische Form erst ihre Slawizität erkennen läßt, und ich beschränke angesichts so umfassender Vorbearbeitung meine Aufgabe darauf, die mir erreichbar gewesenen Geschichtsbelege für die Interpretation beizubringen und so die wünschenswerte Ergänzung zu vollführen. Dabei führe ich auch einige bei Miklosich unbeachtet gelassene Ortsnamen ein. Die von Jaksch vorzüglich (leider aber ohne ein so ausführliches Register, wie es etwa das zehnbändige Urkundenbuch des Landes ob der Enns hat) edierten Monumenta historica ducatus Carinthiae bilden hierbei die Hauptquelle.

1. **Ading** nordwestlich von Gurk. Bei Jaksch I, p. 270 bis 271, Nr. 367, J. 1196 ‚Zeidich'. Vielleicht aus *zьdь*, Mauer entstanden (Lokalform *zьdechъ*).

5*

2. **Breinitzberg** bei Weitenfeld. Jaksch I, p. 285, Nr. 390, J. 1202 ,P r e g n i c z'. Aus einer Ableitung von *brêgъ, ripa,* Ufer, Mikl. II, 27, entstanden. Miklosich hat diesen Namen nicht, da die moderne Form offenbar zu undurchsichtig ist. Vgl. Breganica in Kroatien.

3. Eines gemeinsamen Ursprungs sind:

Dobern bei Meiller, Regesta archiep. Salisbg., J. 1155, 73, 92 ebenso genannt;

Dobersberg, Jaksch, III. Bd., p. 161, Nr. 408, J. 1074 ,Tobersberg';

Dobritschberg, Jaksch, I. Bd., p. 332, Nr. 434, J. 1212 ,D o b i r s c h a c h'. Von *dobrъ, bonus,* gut, Mikl. II, 81; ,Dobirschach' wahrscheinlich von einem abgeleiteten Substantiv.

4. **Debriacher-Berg,** südwestlich von Gurk. Jaksch I, p. 161, Nr. 199, J. 1157 als T e b e r c h ò und D e b e r c h ò, T e b e r c h o v, J. 1157, p. 162, Nr. 200. Von *dьbrъ, vallis, torrens,* Tal, Gießbach, Mikl. II, 95 abzuleiten.

5. **Döllach** bei Spittal. Acta Tirolensia I, p. 88, Nr. 246, J. 1070—1080 ,Dôlach'. Der Lokal von *doljane* aus *dolъ, fovea,* Grube, Mikl. II, 83 ist also genau ersichtlich.

6. **Eis.** Der Ort heißt bei Jaksch III, p. 318, Nr. 818, J. 1192 ,L ê d n i z'. Wir haben es also mit einer Übersetzung und Abkürzung zu tun: *ledъ, glacies,* Eis, Mikl. II, 300.

7. **Feistritz.** Bei Jaksch I, J. 1141, p. 125, Nr. 113 ,F u s t r i z' und ,F u s t r i t z'; ibid. II. Bd. ,F i v s t r i z', J. 1252, p. 62, Nr. 608. Die Erklärung aus *bystrъ* siehe bei Feistritz, Steiermark.

8. Von *blato, palus,* Sumpf, Mikl. II, 14 sind abzuleiten:

Fladnitz bei Jaksch I, p. 74, Nr. 29, J. 1072 als ,V l â t n i z'.

Flatt, bei Jaksch II, p. 13, Nr. 542, J. 1233 als ,P l â t e'.

Flatschach, bei Jaksch III, p. 161, Nr. 408, J. 1074 als ,Flatsach'; dieser Name aus einem Substantiv.

9. Von *brêza, betula,* Birke, Mikl. II, 29 sind abzuleiten:

Fresen bei Mahrenberg. Als ,V r e z e n' bei Jaksch III, Nr. 1041, J. 1162.

Fresnitz bei Spittal. Bei Jaksch III, ,V r e z i c h' p. 124, Nr. 300, J. 1050—1065; p. 153, Nr. 385, J. 1070—1080; p. 162,

Nr. 409, J. 1075—1090; als ‚V r e z n i c h' ibidem p. 139, Nr. 350, J. 1065—1075, wobei zwei slawische Huben erwähnt werden. Vgl. auch die Parallelen in Steiermark.

Fressenfeld. Bei Jaksch I, p. 180, Nr. 230, J. 1162 als ‚U r e z e n u e l t'.

Friesach. Im UoE I als ‚F r i s a c u m', J. 1137, p. 282, III, als ‚F r e s a c i u m' J. 1161, p. 360, CXXXIV. Im UoE II als ‚Friesacum' J. 889, p. 20, XI und 37, XXVII; J. 1117, 9, VI und 152, CI; J. 1125, 169, CXII; J. 1137, 179, CXX; J. 1139, 10, X und 184, CXXIII; J. 1146, 11, X und 223, CLI; J. 1161, 6, IX und 311, CCX; J. 1170, 13, II und 337, CCXXXII; J. 1184, 390, CCLXV. — Bei Jaksch III, p. 12, Nr. 27, J. 860 ‚a d F r i e s a h' und J. 1144, p. 308, Nr. 782 in jetziger Schreibweise.

10. **Gassarest,** nordöstlich von Gurk. Trotz der verzweifelten Ähnlichkeit mit Kassarest slawisch. Bei Jaksch I, p. 91, Nr. 54, J. 1124 ‚C o z a r i s t'; ibid. p. 74, Nr. 29, J. 1072 und p. 201, Nr. 263, J. 1170 ‚G o z â r i s t'. Offenbar aus einer Ableitung von *koza, capra,* Ziege, Mikl. II, 253 entstanden, etwa von *kozar-išče* = Ziegenhirten-Ort. -Platz.

11. **Glantschach.** Bei Jaksch I, p. 46, Nr. 7, J. 958—991 ‚G l o b z a c h'; ibid. p. 188, Nr. 243, J. 1164 ‚G l o m s a c h'; ibid. p. 289, Nr. 394, J. 1203 ‚G l o m t s a c h'; ibid. p. 294, Nr. 401, J. 1204 ‚G l o r s c h a c h'; ibid. p. 320, Nr. 421, J. 1208 ‚G l o m s c a c h'. Bei diesem Reichtum an wechselvollen historischen Formen ist eine Fixierung des Ursprunges schwer. Der Name ist doch slawisch?

12. **Glödnitz,** westlich von Gurk. Bei Jaksch I, p. 44, Nr. 5, J. 898 ‚G l o d n i z z e'; ibid. p. 56, Nr. 16, J. 1043 ‚G l o d n i z'; ibid. p. 85, Nr. 40, J. 1106 ‚G l o d i n i z'; ibid. p. 335, Nr. 437, J. 1212 ‚G l o e d n i t z'; ibid. III. Bd., p. 218, Nr. 539, J. 1107—1120 ‚G l o d i n i t z'; ibid. p. 248, Nr. 607, J. 1124, ‚G l o d i n i z e'. Woraus entstanden? An *glodati,* nagen, ist doch kaum zu denken.

13. **Gomilach** bei St. Veit. In den Acta Tirolensia I, p. 78, Nr. 217, J. 1065—75 als ‚C h u m i l a c h'. Hier ist die moderne Form besser als die alte; dem Ortsnamen liegt die Metathesis von *mogyla* = *gomyla,* Hügel, Mikl. II, 354, zugrunde. Dasselbe trifft zu beim Ortsnamen

14. **Gemillach.**

15. **Gorentschach** und

Gorentschachberg. Bei Jaksch, III. Bd., p. 193, Nr. 496, J. 1091 ‚Gorinsig' und ibid. p. 543, Nr. 1414, J. 1193 ‚Gornsperch'. Die Erklärung Mikl. II, 119, aus *gora* trifft also zu. — Ebenso kann ich Miklosich unterstützen beim Namen

16. **Göriach;** bei Jaksch I, p. 83, Nr. 37, J. 1087 ‚Goriach'; ibid. III. Bd., p. 93, Nr. 215, J. 1006—1039 ‚Goriah'. — Gleicher Abstammung ist

17. **Goritschitzen.** — Jaksch III, p. 304, Nr. 769, J. 1143 —1147 hat ‚Gorz'. Vgl. Görz. — Weiters

18. **Görtschitz.** — Jaksch III, p. 381, Nr. 1009, J. 1160 ‚Cortsitz'.

19. **Göseberg** (w. St. Veit). Bei Jaksch I, p. 46, Nr. 7, J. 958—991 ‚in loco Cosiach'. Entstanden aus dem Lokal von *kozjane* aus *koza, capra,* Ziege, Mikl. II, 253. Miklosich hat diesen Namen, weiß ihn aber nicht zu lokalisieren.

20. **Gösselsdorf.** In den Acta Tirolensia I, p. 42, Nr. 104, J. 1050—1065 als ‚Goslauuis'. Höchstwahrscheinlich mit dem slawischen Personennamen Gojslav in Zusammenhang; vgl. die analogen Bildungen Lasselsdorf und Fohnsdorf in Steiermark (Abschnitt VII, Nr. 95 bezw. 24).

21. **Gradenegg** bei Moosburg. Bei Jaksch II, p. 64, Nr. 610, J. 1253 ‚Grednich iuxta Mősburch'. Aus *gręda trabs,* Balken, Mikl. II, 128 zu erklären, trotz des deutschtümelnden ‚Geraden-Eck'.

22. **Gramillach** ist wie Gomilach enstanden, da es bei Jaksch I, p. 46, Nr. 7, J. 958—991 ‚Gomilach' genannt wird.

23. **Griffen** bei Völkermarkt. Bei Jaksch, I. Bd., und in den Fra II, 31. Bd., 12—13 als ‚Criuina' zum 10. Juli 822 erwähnt. Bei Jaksch, III. Bd., p. 193, Nr. 496, J. 1091, als ‚Griuina'. Die Griffner Alpe bei Jaksch, I. Bd., p. 180, Nr. 230, J. 1162 als ‚Griuinaralbę. — Griffen endlich noch einmal bei Jaksch II, p. 29, Nr. 563, J. 1242 als ‚Griuven'. — Entstanden aus *krivina* von *krivъ, obliquus,* schief, Mikl. II, 270, wo dieser Name fehlt. Man vgl. Krivina in Serbien und Кривинъ in Rußland.

24. **Gröblach.** Bei Jaksch I, p. 83, Nr. 37, J. 1087 als ‚Zagrublach' angeführt. Entstanden aus einem Präpositionalausdruck *za* + *grobъ* (*sepulcrum,* Grab, Mikl. II, 133, wo dieser Name fehlt.

25. **Gulitzenberg** s. ö. Friesach. Bei Jaksch I, p. 324, Nr. 424, J. 1209, ‚Cůlniz'. Abzuleiten wohl von *golъ*, kahl, Mikl. II, 116. Vgl. Golling in Salzburg und Steiermark; in slawischen Ländern kommt der Ortsname Golica vor.

26. **Gurnitz** s. ö. Klagenfurt. Bei Jaksch, III. Bd., p. 12, Nr. 27, J. 860 ‚Gurniz'; ibid. p. 51, Nr. 126, J. 963, ‚in vico Curnozsit in campo Gurnuz'; ibid. p. 304, Nr. 769, J. 1143—1147 ‚Gurnocia'. Trotz des konstanten u in der Stammsilbe ist wohl eher an *gora,* Berg, Mikl. II, 119 denn an *kurъ, gallus* zu denken.

27. **Hörtendorf.** Bei Jaksch III, p. 51, Nr. 126, J. 963 heißt der Ort ‚Turdinc'. Slowenisch ist der Name jetzt Trdnja ves. ‚Hörtendorf' ist also eine Übersetzung; denn die älteste Form Turdinc gibt nach Restitution ein Tvrdnik von *tvrъdъ, firmus,* fest, hart, Mikl. II, 700. Miklosich kannte nur die slowenische Form neben der deutschen Übersetzung.

28. **Illmitzenbach** bei Bleiburg. Bei Jaksch III als ‚rivus Ilminiz'. Aus *ilъmъ, ulmus campestris,* Ulme, Rüster, Mikl. II, 164. Vergl. Jilemník und Jilemnice in Böhmen.

29. **Jauernig** bei Glödnitz. Bei Jaksch II, p. 39, Nr. 576, J. 1246 ‚in Jawornic et in Bochdan' (offenbar Bogdan, Eigenname, wo jetzt?). Entstanden aus *javorъ, acer,* Ahorn, Mikl. II, 182. Vgl. Jauernig, Berg in Böhmen, Javornik in Kroatien und in Mähren sowie Jauern am Semmering.

30. **Kraut** am Millstätter See. Im VIII. Bd. der Mon. boica ‚Krawatsee' für den See, an dem der Ort liegt. Der Ort selbst wird in den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 70, Nr. 191, J. 1065—1075 erwähnt als ‚Crouuat' und zur gleichen Zeit p. 80, Nr. 224 ‚Chrŏat' sowie p. 77, Nr. 213 ‚Chrouat'; zum J. 1085—1097, p. 131, Nr. 384, ‚Crŏwat'. Im UoE, I. Bd., J. 1137, p. 281, III; J. 1146, p. 279, II; J. 1165, p. 338, CXXII ‚Chrowat villa in Karinthia'. Nach dem Volksnamen *hrъvatъ, croata,* der Kroate benannt. — Dieser

Ortsname in Kärnten scheint der Rest des ,pagus Chrouat' zu sein, der im 10. Jahrhundert mehrfach erwähnt wird. Felicetti v. Liebenfels ,Über die Lage des pagus Crouuat', V. Bd. der Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen, Graz 1868, lokalisiert diesen Gau im Flußgebiete der Glan und in der Umgebung von St. Veit, woselbst sich auch noch der Name

31. **Krabathen** an drei Orten, bei Glanegg, bei St. Filippen und bei Linsenberg erhalten hat. Das obersteirische Kraubat (s. d.) taucht erst spät auf. Der pagus in Kärnten wird im 10. Jahrhundert vornehmlich in drei Urkunden genannt. Im Jahre 954 schenkt Kaiser Otto an einen Thietprecht ,duas hobas . . . in pago C r o u u a t i'. Im J. 965—979 wird der ,pagus C h r o u u a t' unter der Herrschaft eines Grafen Hartwig erwähnt. Im J. 979 schenkt Kaiser Otto an seinen Getreuen Aribo ,tres regales hobas in villis Lebeniah (jetzt Lebmach) et Glanadorf (jetzt Glandorf) et Malmosic (jetzt Meilberg) et Buissindorf (jetzt Beisendorf) et Bodpeschach (jetzt Pupitsch!) in pago C h r o u u a t sitas'. In einer weiteren Schenkungsurkunde Ottos an den erwähnten Thietprecht, einen Kleriker, vom J. 961 wird noch genauer der pagus bestimmt ,a vertice montis Zuuedlobrudo (offenbar ,svêtlo brъdo' etwa Lichtenberg zu deutsch, jetzt verschwunden) usque ad villam Bulcsisc (jetzt Pulst bei St. Veit) . . . in pago C r a u u a t i'. — Als Gauname ist die Bezeichnung ausgestorben, obwohl es dort von slawischen Namen wimmelt.

32. **Krangl** bei Gmünd. Bei Jaksch I, J. 1206, p. 301, Nr. 412, ,O c r v g e l'. Entstanden aus *krągъ* mit der Präposition o, *circulus*, Kreis, Mikl. II, 266.

33. **Krassnitz** bei Straßburg. Bei Jaksch I, p. 97, Nr. 60, J. 1131 ,C h r a z n i z'. Von *krasa, pulchritudo*, Schönheit, Mikl. II, 264 abzuleiten. Mehrere Parallelen.

34. **Kolbnitz** bei Spittal. Bei Jaksch III, p. 238, Nr. 584, J. 1124 ,C h o l o m u n z i', ibid. p. 240, Nr. 591, J. 1124—1138 ,C h o l m z'. Aus *hlъmъ, collis*, Hügel, Mikl. II, 148 entstanden. Vgl. Kohlmünzberg in Niederösterreich.

35. **Kreig** bei St. Veit. Bei Jaksch III, p. 521, Nr. 1317, J. 1377 ,C h r i w i c h'. Aus *krivъ, obliquus*, krumm, Mikl. II, 270. Vgl. Griffen in Kärnten.

36. **Lansach** bei Paternion. Bei Jaksch III, p. 93, Nr. 215, J. 1006—1039 ‚L ê s c a h'. Von *lêska, corylus,* Haselnußstaude, Mikl. II, 303. Vgl. die Parallelen bei Miklosich, der diesen Namen nicht hat.

37. **Lassnitz.** Bei Jaksch II, p. 96, Nr. 645, J. 1263 ‚L a z n i z'. Von *lazъ,* Gereut, Mikl. II, 396, woselbst parallele Namen angeführt erscheinen.

38. Gemeinsamen Ursprungs sind zwei sehr verschieden aussehende Namen:

Latzendorf: bei Jaksch III, p. 94, Nr. 216, J. 1006—1039 als ‚L e s n i z a' erwähnt; und

39. **Lessnig** ibid. in der Form ‚L e î z n i z a', p. 95, Nr. 217, J. 1006—1039. Von *lêsnica* aus *lêsъ, silva,* Wald, Mikl. II, 304.

40. **Leibnitz.** Bei Jaksch III, p. 295, Nr. 750, J. 1142 ‚L i b n i z'. Aus *lipnica* von *lipa, tilia,* Linde, Mikl. II, 307.

41. **Mettnitz**fluß. Bei Jaksch III, p. 227, Nr. 564, J. 1121 ‚M o t n i z e'. In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 43, Nr. 109 und p. 50, Nr. 129 zu den J. 1050—1065 als ‚M o t- n i z a'. Von *mątъ, turba, coenum,* Wirbel, Mikl. II, 338.

42. **Mellach.** Bei Jaksch I, p. 403, Nr. 520, J. 1228 ‚M e l a c h'. Von *mêlь,* Sandbank, Mikl. II, 343, wo dieser Name nicht vorkommt.

43. **Möchling.** Bei Jaksch III, p. 233, Nr. 574, J. 1123 ‚M o c h i l i c h'. Ibidem p. 374, Nr. 985, J. 1159—1173 als ‚M o c h l i c k'. Von *mogyla, tumulus,* Grabhügel, Mikl. II, 534.

44. **Mökriach.** In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 43, Nr. 108, J. 1050—1065 ‚M o c r i a h'. Von *mokrъ, humidus,* feucht, Mikl. II, 355.

45. **Obergottesfeld.** Dieser Name stellt eine gräßliche Verdeutschung dar. Der Ort heißt bei Jaksch III, p. 93, Nr. 216, J. 1006—1039 ‚D o b r o z f e l t', slawische Huben werden dort erwähnt und zur gleichen Zeit ibidem p. 94, Nr. 217 als ‚T o b r o c h o t a s f e l d'. Ibidem p. 139, Nr. 351, J. 1065—1075 ‚D o b r o c h o s e s v e l t'. — Aus einem mit *dobrъ, bonus,* gut, zusammengesetzten slawischen Personennamen entstanden.

46. **Ossiach** und **Ossiacher See.** Bei Jaksch III, p. 135, Nr. 337, J. 1060—1064 als ‚O s c e w a c h', ibid. p. 199,

Nr. 501, J. 1096 als ‚O s c e u u a h'. Zum J. 1065, ibid. p. 147, Nr. 369 das Adjektivum ‚Oziacensis'. Ebendaselbst p. 241, Nr. 593, J. 1124—1137 ‚O z z i a c h'. Im UoE, II. Bd., J. 1186, p. 17, VIII und 400, CCLXXII als ‚monasterium O z i a c h'. — Aus *osoje*, Schattenseite, Mikl. II, 407.

47. **Osterwitz.** Bei Jaksch III, p. 12, Nr. 27, J. 860 als ‚A s t a r u u i z a'. Ibidem ‚O z t e u u i z e', J. 1121, p. 227, Nr. 564; ‚O s t e r w i z', J. 1123—1130, p. 232, Nr. 572; ‚O s t e r w i z e', J. 1142, p. 288, Nr. 742. Bei Jaksch, I. Bd., p. 112, Nr. 89, J. 1136 als ‚O s t e r u u i z' und ‚O s t e r w i z' in zwei Zeilen hintereinander; ibid. p. 118, Nr. 98, J. 1138 ‚O z t e r w i z' und p. 188, Nr. 243, J. 1164 ‚O s t e r w i r z'. — Von *ostrъ, acutus*, scharf, Mikl. II, 411. Vgl. Burg Ostrovica in Serbien.

48. **Piskowitz.** Bei Jaksch I, p. 168, Nr. 213, J. 1160 ‚P i s c o w i z'. Offenbar von *pêsъkъ, sabulum*, Sand, Mikl. II, 432 abzuleiten.

49. Von einem Namen sind abzuleiten die Ortsnamen:

Polan bei Katsch, in dieser Form bei Meiller, Regesta archiepiscop. Salisbg. J. 1197, 164, 115 und J. 1245, 297, 597 erwähnt;

Pölla. Bei Jaksch III, p. 572, Nr. 1470, J. 1197 ‚P o-l a n';

Pölling bei Feldkirchen. Bei Jaksch, I. Bd., p. 408, Nr. 526, J. 1230 ‚aput (!) P ô l a n'. Von *poljana, campus*, Feld, Mikl. II, 466.

50. **Pregnitzberg.** In dieser Schreibung bei Meiller, Reg. archiep. Salisbg. J. 1202, 175, 28 erwähnt. Von *brêgъ, ripa, collis*, Mikl. II, 27 abzuleiten.

51. **Pressingberg.** In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 39, Nr. 94, J. 1050—1065 ‚B r e z l a w e s b u r c h'. Hier liegt ein schwer zu agnoszierender slawischer Personenname zugrunde.

52. **Pustritz, Pustritzberg.** Bei Jaksch III, p. 416, Nr. 1108, J. 1167 ‚P û s t i r s'. Ibidem p. 318, Nr. 818, J. 1172 ‚P u s t e r s'. — Von *pustъ, desertus*, öde, Mikl. II, 512. Vgl. Pustertal in Tirol und dessen Namensinterpretation.

53. **Pupitsch** bei St. Veit. Bei Jaksch III, p. 62, Nr. 149, J. 979 ‚Bodpeschach'. Entstanden aus einer Präpositionalzusammensetzung *podъ* + *pešt, specus,* Mikl. II, 430.

54. **Raggasal.** Bei Jaksch III, p. 64, Nr. 151, J. 980 ‚Racozoloch'. Wahrscheinlich mit *rakъ, cancer,* Krebs, Mikl. II, 520 in Zusammenhang zu bringen.

55. **Raglach.** Bei Jaksch III, p. 193, Nr. 496, J. 1091 ‚Reculach'. Abzuleiten wohl von *rêka, fluvius,* Fluß, Mikl. II, 534.

56. **Rainz.** Bei Jaksch III, p. 193, Nr. 496, J. 1091 ‚Rûnitz'. Entstanden aus einer Ableitung von *rovъ, fovea,* Grube, Mikl. II, 542.

57. **Reifnitz.** Bei Jaksch III, p. 59, Nr. 146, J. 977 ‚Ribniza'. Ibidem p. 567, Nr. 1455, J. 1195 ‚Riuiniz' und vier Zeilen später ‚Riuinze'. Von *rybnica* aus *ryba, piscis,* Fisch, Mikl. II, 548. Vgl. Ribnica und Reifnitz in Krain sowie Rybnice in Böhmen; außerdem Ribnica bei Podgorica in Montenegro.

58. **Remschnig.** Bei Jaksch III, p. 547, Nr. 1421, J. 1193—1220 ‚Remsnik'. Ursprung?

59. **Rojach.** Bei Jaksch III, p. 156, Nr. 394, J. 1072 ‚Zregiah'. Wahrscheinlich Präpositionalausdruck von *rêka, fluvius,* Mikl. II, 534.

60. **Saager,** südöstlich von Klagenfurt. Bei Jaksch I, p. 399, Nr. 516, J. 1228 ‚Zagur'. Präpositionalausdruck von *gora, mons,* Berg, Mikl. II, 119, beziehungsweise selbständiges Substantiv *zagorje,* Gebiet jenseits des Berges oder hinter dem Berg. Vgl. Kolm-Saigurn in Salzburg.

61. **Sallach,** südwestlich von Feldkirchen. Bei Jaksch III, p. 165, Nr. 418 und Acta Tirol. p. 108, Nr. 304 und p. 114, Nr. 327 in den Jahren 1075—1090 als ‚Scalah'. Von *skala, lapis, saxum,* Fels, Mikl. II, 578. Vgl. Schala in Niederösterreich.

62. **Schnesnitz** bei Gurk. Bei Jaksch, I. Bd., p. 354, Nr. 463, J. 1217 ‚Nezniz'; ibidem p. 386, Nr. 502, J. 1226 ‚Znezniz'. Bei Jaksch II, p. 24, Nr. 588, J. 1239 ‚Snesniz'. Zweifellos identisch mit der Ableitung *snêžnica* von *snêgъ,* der Schnee.

63. **Semlach.** Bei Jaksch III, p. 376, Nr. 991, J. 1159 ‚Selmelach'. Trotz des fremden, eingeschobenen l von *zemljane*, und zwar Lokal, abzuleiten. *zemlja* = *terra* Land.

64. **Selessen** a. d. Gurk. Bei Jaksch III, p. 28, Nr. 64, J. 891—893 ‚in loco Selezna'. Ibidem p. 35, Nr. 90, J. 927 ‚ad Zeleznam'. Von *želêzo, ferrum*, Eisen, Mikl. II, 781.

65. **Sielach.** Bei Jaksch III, p. 216, Nr. 535, J. 1106 ‚Zelach'. Von *selo*, Mikl. II, 567.

66. **Sirnitz** bei Feldkirchen. Jaksch III, p. 68, Nr. 160 und Acta Tirolensia, I. Bd., p. 7, Nr. 14, J. 985—993 ‚Sirnvuiza'. Acta Tirolensia, J. 1065—1075, p. 70, Nr. 192 ‚Sirnoniz', ibid. p. 76, Nr. 212 ‚Sirnuiza'. Bei Jaksch, I. Bd., p. 91, Nr. 54, J. 1124 ‚Sirdeniz'; ibid. p. 363, Nr. 475, J. 1218 ‚Syrŏniz'; ibid. p. 381, Nr. 497, J. 1223 ‚Syrov̊niz'. Entstanden sicherlich aus kroatisch *žrvanj*, alt *žrъnovъ*, der Mühlstein; eine Landschaft bei Ragusa hieß im Mittelalter Žrnovnica; vgl. hiezu die hier gegebene historische Form Sirnuiza. Weniger wahrscheinlich ist die Ableitung aus *sirъ, sorgum*, Mikl. II, 576. Vgl. Sirning in Niederösterreich.

67. Bei **Stein** schenkt ein Edler Ragici an Brixen ‚duas Sclauaniscas colonias suę proprietatis castello Stein adiacentes'. Jaksch III, p. 77, Nr. 193 und Acta Tirolensia I, p. 15, Nr. 37, J. 995—1005. Das predium Stein wird bei Jaksch III, p. 55, Nr. 138 als aus ‚octo hubis Sclavaniscis' bestehend erwähnt.

68. **Strassach** bei Gurk. Bei Jaksch, II. Bd., p. 91, Nr. 640 a, J. 1261 als ‚Drasach'. Entstanden aus *dražane* von *draga, vallis*, Tal, Mikl. II, 85.

69. **Ströglach,** östlich von Klagenfurt. Bei Jaksch, III. Bd., p. 193, Nr. 496, J. 1091 als ‚Strielach'. Von *strêla, sagitta*, Pfeil, Mikl. II, 628, abzuleiten.

70. **Teinach**. Bei Jaksch I, p. 288, Nr. 394, J. 1203, ‚Tinach'. Slawisch?

71. **Tigring**. Bei Jaksch I, p. 113, Nr. 90, J. 1136 ‚Tigrich'. Ibid. p. 185, Nr. 240, J. 1163 ‚Tigric'. Ursprung?

72. **Timenitz** bei Klagenfurt. Bei Jaksch III, Nr. 1085, J. 1165—1166 ‚Tibnize'. Die moderne Form ist klarer;

entstanden aus *timêno, timênije, tьmênije = coenum, lutum,* Kot, Mikl. II, 678.

73. **Traming** bei Gurk. Bei Jaksch, I. und II. Bd. als Tramnich, Tramelic, Traemnich, Traempnich, Tramnic, Dremich und Tramnik predium zu den Jahren 1172, 1178, 1200, 1218 und 1226 erwähnt. Entstanden aus *travьnikъ, pratum,* Wiese, Mikl. II, 691.

74. **Treffen**. Bei Jaksch III, p. 12, Nr. 27, J. 860 ‚ad Trebinam'; ibidem p. 16, Nr. 41, J. 878 ebenso; ibidem p. 35, Nr. 90, J. 927 ‚ad Treuinam'. Von *trêbiti, exstirpare,* ausroden, Mikl. II, 692. Vgl. Treffen in Steiermark und die dort angeführten Analogien.

75. **Treffling** ist wohl gleichen Ursprunges. Bei Jaksch II, p. 13, Nr. 543, J. 1233 ‚Trevelik'.

76. **Tschahitsch**. Jaksch III, p. 515, Nr. 1366, J. 1190 ‚Scachuez'. Ursprung?

77. **Tschierweg**. Bei Jaksch III, p. 162, Nr. 410, J. 1075—1090 ‚Survvic' und zur gleichen Zeit p. 163, Nr. 412 ‚Surwic'. Wohl von *surovъ, crudus, viridis,* unreif, grün (von Früchten), Mikl. II, 641. Vgl. Surowa und Surowki, Galizien. Bei Mikl. fehlt der Name. Vgl. Saurau in Steiermark.

78. **Vellach**. Bei Jaksch, III. Bd., p. 48, Nr. 121, J. 957—993 ‚Velah'; in dieser Urkunde kommen zwei Dutzend slawische Personennamen vor. In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 107, Nr. 300, J. 1075—1090 ‚Velah'. Ebenso geschrieben bei Jaksch, III. Bd., p. 156, Nr. 394, J. 1072. — Von *bêlъ, candidus,* weiß, Mikl. II, 12.

79. **Vesielach**. Bei der Ableitung dieses Namens darf man nicht an einen Lokalis denken. Die älteste eruierbare Form ist deutsch ‚Niunsaz' (= Neusatz, -siedlung), Jaksch III, p. 124, Nr. 299, J. 1050—1065. Slawisch wurde das zu *novo selo* übersetzt, abgekürzt zu *-voselo,* aus dem der heutige slowenische Name dieses Ortes Vesele entstand, der also mit *veselъ* nur äquivok ist, nicht aber davon organisch abstammt.

80. **Weisberg** bei Gurk. Bei Jaksch, I. Bd., p. 91, Nr. 54, J. 1124, ‚Wizpriah'; ibid. p. 74, Nr. 29, J. 1072 ‚Wizpriach'; ibid. p. 414, Nr. 513, J. 1231 ‚Wîzpriak'. Siehe die Interpretation von Weisbriach in Salzburg.

81. **Wirtschach** bei Klagenfurt. Bei Jaksch III, p. 52, Nr. 127, J. 965 ,V u i r z s o s a h'. Slawisch? Die Urkunde handelt über eine Gutsschenkung Kaiser Ottos I. an einen gewissen N e g o m i r.

82. **Wölfnitz** bei Griffen. Bei Jaksch III, p. 246, Nr. 590, J. 1124—1138 ,ad Griven loco qui dicitur W̊ l e w i z'. Ibid. p. 540, Nr. 1411, J. 1193 ,W o l e w i z iuxta Griuene'. Zweifellos slawisch. Vgl. Volovica, der Hafen von Antivari in Montenegro.

83. **Wölzing** bei St. Andrä. Bei Jaksch III, p. 71, Nr. 173, J. 991—1023 ,W e l i u u i z a'. Abzuleiten von *velikъ, magnus,* groß, Mikl. II, 718. Vgl. Wölz in Steiermark.

84. **Würflach.** Bei Jaksch I, p. 298, Nr. 406, J. 1204 ,W i r u i l a c h'. Im UoE, II. Bd. ,W e r v e l a c h', J. 1146, p. 11, XI und 222, CLI. Bei Meiller in den Regest. archiepiscop. Salisburg. J. 1146, 54, 284 als ,W i r u e l a c h'. — Aus einer Ableitung von *vrъba, salix,* Weide, Mikl. II, 746, und zwar Localis pluralis *vrъbljanechъ* in der alten Form *vrъbljachъ* entstanden.

85. **Zauchen** bei Weitensfeld. Bei Jaksch I, Nr. 29, p. 74, J. 1072 ,Z v̂ c h e'; ibid. p. 91, Nr. 54, J. 1124 ,Z u c h e'. Von *suhъ, siccus,* trocken, Mikl. II, 640. — Gleichen Ursprunges ist der Name

86. **Zauchenbach** bei Mahrenberg. Bei Jaksch III, p. 17, Nr. 41, J. 878 als ,D u r r i n b a c h'. Ibid. p. 590, Nr. 1510, J. 1201 ,Z v̊ c h e n'. Bei Jaksch II, p. 22, Nr. 555, J. 1238 ,. . . torrens, qui vulgo Z v c h dicitur . . .' — Vgl. den Zauchbach in Niederösterreich.

87. **Zeltschach** bei Friesach. Bei Jaksch I, p. 42, Schenkungsurkunde an einen Edlen Z w e n t i b o l c h dortselbst ,Z u l s z a h'; ,C e l s a c h', ibid. p. 84, Nr. 39, J. 1090—1106; p. 56, Nr. 16, J. 1043; ,Z e d e l z a h' p. 65, Nr. 23, J. 1060—1088; ,C e d e l s c a h' p. 108, Nr. 78, J. 1135—1145. Bei Meiller, Reg. archiepisc. Salisbg. J. 1137, 33, 180 ,Z e l s a c h'. Abzuleiten von *selo,* Mikl. II, 567.

88. **Zirknitz**. Bei Meiller, Reg. archiep. Salisbg. J. 1223, 231, 270 ,C i r k e n i z'. Abzuleiten von *crъky, ecclesia,* Kirche, Mikl. II, 60. Vgl. Zirknitz in Krain.

VII.

Slawische Ortsnamen in Steiermark nördlich der Drau.

(222 Ortsnamen.)

Für die Ortsnamenuntersuchung dieses unter allen hier untersuchten Ländern an Beispielen reichsten Gebietes kommt in erster Linie das Urkundenbuch von Steiermark von Zahn in Betracht, aus dem die Belege unter Zahn oder Z. nach Band (römische Ziffer), Seite (arabisch) und Urkundennummer im Bande (römische Ziffer) sowie Datum zitiert werden. Die anderen bisher angezogenen Urkundensammlungen treten gegenüber Zahn bedeutend zurück. Wichtig sind jedoch die von etwa 1200 an (Zeit der Babenberger) zu datierenden historischen Formen aus den steirischen Urbaren von Dopsch (Die landesfürstlichen Gesamturbare der Steiermark aus dem Mittelalter. Im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien unter Mitwirkung von Dr. Alfred Mell herausgegeben von Alfons Dopsch. Wien 1910). Die Belege werden hier zitiert unter Dopsch mit der Seitenzahl des Bandes und der klein daneben gesetzten Nummer der Urbarialpost.

Slawische Ortsnamen in Steiermark nördlich der Drau, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Admont.** Dieser vielumstrittene Name ist von Dr. Štrekelj im Časopis za zgodovino in narodopisje, 1. Jahrgang, Marburg 1904, p. 70 ff. in überzeugender Weise als *vodo-mątъ,* Wirbel im Wasser (unweit von Admont beginnt das ‚Gesäuse‘) gedeutet worden. Vgl. Miklosich, Ortsnamen aus Appellativen, II, Nr. 338. Ich bringe noch folgende historische Formen dieses Ortsnamens aus UoE bei: ‚Adimunti‘, UoE I, J. 1125, p. 156, CII; ‚Adimundi‘, Mon. boica, J. 1135, XXII, 39; ‚Agmunde monasterium‘ (fünfmal) UoE III, J. 1240, p. 95, LXXXIX, J. 1273, p. 31, VII und p. 398, CDXXXVI, J. 1278, p. 22, VI und p. 486, DXXVII. Ferner ‚Admund‘, Dopsch, 77 34. — Zahn I, p. 279 führt eine Schenkung ‚in manum Ottonis de Chulmo‘ aus einer Admonter Urkunde vom J. 1147 an.

2. **Aflenz.** — ‚Auoloniza‘ Zahn I, p. 77, J. 1066; ‚Auelnitz‘, Z. I, 53, 12. Mai 1025 (Bamberg); ‚. . . et val-

lem ‚A u e l n i z e . . .‘, Z. I, p. 111, 7. Jänner 1103; ‚A u e l e n z e‘, Z. I, p. 326, 19. März 1151. — Bei Dopsch ‚A u l e n t z‘ 119 112. Entstanden aus *jablanica* von *jablanь*, Apfelbaum, Mikl. II, Nr. 170. Man vgl. Gaflenz in Oberösterreich mit den Formen Abelenci, Abilenci (UoE I, p. 119 und 120).

3. **Assach** im Ennstal. — ‚O u s s a‘, ‚O s s a c h‘, Zahn I und II um 1150. ‚O u s a c h‘, ‚A u s a c h‘ Dopsch 32 4, 5 und 33 1. — Entstanden aus *osa*, Espe *(populus tremula)*, Mikl. II, Nr. 401, und zwar aus dem Localis pluralis: *osach*.

4. **Andritz** = *jędrica* nach Štrekelj a. a. O. — Historische Formen bei Dopsch: ‚E n d r i t z‘, ‚E n d r e c z‘ 131 16 289 4 und 321 4.

5. **Aussee** = *osoje* (Štrekelj a. a. O.), ‚das, was von der Sonne abgewendet liegt‘ (Gegensatz: *prisoje*). Hiezu finde ich im UoE II, J. 1192, p. 435, CCXCVII die Form ‚A u s s e; Dopsch hat ‚A u s s ê, ‚Ausse‘ 125 3 und 181 15.

6. **Bubenberg** bei Spielfeld: ‚P a b e n p o t o c h‘, Zahn I, p. 143, J. 1130. Entstanden aus Babinь potokъ, Bach der Großmutter (*potokъ*, Mikl. II, Nr. 478). Nach Jireček ist das Possessivadjektiv *babinъ* auf dem Balkan in Ortsnamen häufig: Die Legende des Joakim von Osogov (südlich von Küstendil) erwähnt einen Bach in einem Babinь dolь und eine Prozeßurkunde von der Insel Meleda aus dem J. 1348 spricht von einem Babino polje; der Hauptort der Insel heißt heute noch Babinopolje.

7. **Debrin** bei Neuberg. Urkundlich nicht belegbar. Vielleicht von *dąbrъ* (jüngere Form *dąbъ*), Baum, Eiche *(quercus)*; vgl. Döbriach in Kärnten, Mikl. II, Nr. 75, ferner Štrekelj a. a. O. in seiner Interpretation des Ortsnamens Obgrün aus *dobrinje*, die auch weiter unten zitiert ist.

8. **Diemlach** bei Bruck a. d. Mur. — ‚D o n p l a c h i v i l l a‘, Z. I, p. 47, und ‚D o m i a h c‘, Z. I, p. 50, J. 1023, ‚D o m e l a c h e‘, Z. I, p. 288, J. 1148; Dopsch hat ‚D o e m l a c h‘ 207 45. Ableitungswort wohl *dąbъ*, Eiche. Vgl. Mikl. II, Nr. 75. Gleichen Ursprunges dürfte auch sein:

9. **Diemlern** (Ennstal): ‚D o m e l a r e n‘, Z. I, p. 122, J. 1120; ‚T o u m l a r‘, Z. I, p. 296, J. 1150.

10. **Dobersbach.** | Beide Ortsnamen urkundlich nicht
11. **Dobersgraben.** | belegbar.

12. **Dobridnitzberg,** nordwestlich von Gonobitz (s. d.): ‚Doberich' und ‚Dobrich mons', J. 980 und 1130 bei Jaksch Nr. 9 und Nr. 58. Diese drei Ortsnamen (10 bis 12) sind nach vielen Analogien zweifellos in Zusammenhang zu bringen mit dem Adjektiv *dobrъ,* gut; vgl. Mikl. II, Nr. 81.

13. **Dobrein,** Tal und Fluß bei Mürzsteg. Ohne historische Form, jedoch nach der von Štrekelj a. a. O. gegebenen Interpretation von Obgrün aus *dobrinje* abzuleiten.

14. **Döllach** im Ennstal und

15. **Döllach** bei Trofaiach: ‚Dolach', Z. I, p. 141, J. 1130, I, p. 307, J. 1150, I, p. 575, J. 1180, I, p. 540, J. 1175; dieselbe Form bei Dopsch 188 54. ‚Dolah', Z. I, p. 409, J. 1160, I, p. 721, J. 1160. Abzuleiten aus dem Localis pluralis von *dolъ,* Mikl. II, Nr. 83. Vgl. auch Miklosich' Vergleichende Grammatik III, p. 175, wonach auch an eine Zusammenziehung aus *doljanehъ* von *doljanъ,* Talbewohner, zu denken ist. Das UoE III enthält die Form ‚Dölach', J. 1282, p. 22, VIII und p. 551, DC.

16. **Donawitz.** ‚Tunwize', Z. I, p. 291, 15. Mai 1149; Herant de Tunwiz, Z. I, p. 355, J. 1155. Abzuleiten von *tuna,* Tümpel, Pfütze, welches Appellativ Miklosich nicht anführt. Spätere Formen im UoE II, J. 1170, p. 13, II, p. 338, CCXXXII und J. 1184, V sowie p. 391, CCLXV als ‚Tunevviz'.

17. **Edla** bei Thörl. Keine historische Namensform, nach zahlreichen Analogien jedoch zweifellos abzuleiten von *jela,* Tanne; vgl. Mikl. II, Nr. 185.

18. **Erzwald** bei Waldstein heißt nach Z. I, p. 528 im J. 1174 ‚Eysengoer'. Deutschslawische Zwitterbildung: Eisen + *gora* (Berg); an *gorъ,* Sumpflache, ist nicht zu denken.

19. **Fehring** (bei Dopsch ‚Vöringe' 74 2) und

20. **Fernitz** leitet Dr. Štrekelj an eingangs zitierter Stelle aus *borovnikъ,* beziehungsweise *borovnice* ab.

21. **Feistritz,** verbreiteter steiermärkischer Ortsname, abzuleiten von der auch in der topographischen Nomenklatur anderer Länder vorkommenden Form *‚bystrica'* aus *bystrъ,* schnell, *citus, limpidus.* Vgl. Mikl. II, Nr. 45. In Steiermark

allein findet sich *bystrica* in der heute vereinheitlichten Schreibweise ‚Feistritz‘ gegen vierzigmal, meist als Flußnamen; aber auch ein Bergnamen, Feistringstein (in den Aflenzer Staritzen, 1837 m hoch) und die Namen einiger Hochgräben gehören der Familie dieses Wortes an. An Stelle der Aufzählung aller dieser Örtlichkeiten beziehungsweise Flüsse seien hier die historisch-philologisch wichtigsten und markantesten Urkundenschreibweisen angeführt, die über das 12. Jahrhundert, genauer die Jahre 1074 bis 1187 leider nicht zurückreichen. Zahlreiche Urkunden bei Zahn I und II, woher folgende 24 Varianten stammen: W̊stritz, Vevstricz, Fustriz, Fustrize, Feustrice, Fustrizze, Vuostriz, Veivsterz, Fustriza, Vustriz, Fistriz, Fostriz, Wostriz, Vustrize, Viustriza, Fiustriz, Fiustrize, Uvstriz, Wstriz, W̊strize, Fevstriz, Vaeustriz, Foustrich, Foustrice. Diese Schreibweisen sind wohl auch mundartlich phonetisch interessant; sie ließen sich nach den weniger markant unterschiedenen Formen wohl noch auf die doppelte Zahl vermehren.

22. **Ferschnitzer Gut** bei Oppenberg. Urkundliche Formen nicht zu finden, jedoch sicherlich eine metathetische Ableitung von *brêza*, Birke. Vgl. Mikl. II, Nr. 29.

23. **Fochnitzbach(el).** Ebenfalls urkundlich nicht belegbar. ‚Fochnitz‘ etwa von *bagno* (tschechisch *bahno)*, Sumpf, abzuleiten; vgl. Mikl. II, Nr. 7. Der deutsche Ersatz des anlautenden b durch f ist nach Mikl. I, p. 26, a) α) sehr häufig.

24. **Fohnsdorf:** ‚Fanesdorf‘, Zahn I, p. 213, J. 1141; ‚Vanesdorf‘, Z. I, p. 269, J. 1147; ‚Uanisdorf‘, Z. I, p. 528, J. 1174. Als Ursprung ist wohl Ivanъ, Johannes, feststellbar, also Johannesdorf; vgl. das weiter unten angeführte Lasselsdorf.

25. **Fresen:** ‚Vresnich‘, Z. I, p. 83, J. 1070; ‚Vreseyn‘, Dopsch 160 437; ferner

26. **Freßnitz-Bach, -Graben, -Kogel** (764 m) bei Krieglach: ‚Frezen‘ bei Z. I, p. 184, J. 1139, I, p. 395, J. 1160, I, p. 723, J. 1166. ‚Frenitz‘, Dopsch 212 44. Die Namen Fresen und Fresnitz-... gehen zweifellos auf Ableitungen von *brêza*, Birke, Mikl. II, Nr. 29 zurück.

In zwei Admonter Urkunden, Z. I, 86, wird zu den Jahren 1074 und 1084 ein Ort

27. **‚Frodnice'**, beziehungsweise **‚Frodniz'** erwähnt, der sicher im Ennstale gelegen war und, da heute unauffindbar, höchstwahrscheinlich umgetauft worden ist. Der Name ist aus *brodъ*, Furt, Mikl. II, Nr. 31 abzuleiten, was wieder die Situation an einem Flusse bestätigt.

28. **Friesach.** ‚F r i s a c a' Dopsch 134 53. Nach Mikl. II, Nr. 29 aus *brêza*, Birke zu erklären. Gleichen Ursprunges ist auch

29. **Fröschnitz,** Ortsname und Nebenfluß der Mürz: ‚F r o s c e n i c e' Z. I, 395, J. 1160 und I, 425, J. 1161; ‚F r o e s c h n i t z' Z. I, 723, J. 1166.

30. **Gamlitz.** ‚G o m i l n i z' Z. I, 103, J. 1100; ‚G o m i l-n i z' und ‚G o m i l n i t z' bei Jaksch, Mon. duc. Carinth. III, p. 199, J. 1096—1105 (Nr. 500); ‚G o m e l i n t z' Dopsch 109 9. Abzuleiten durch sehr häufig vorkommende Metathesis aus *gomyla* von *mogyla, tumulus,* Hügel, Grabhügel, nach Mikl. II, Nr. 354. Die gleiche Ableitung hat wohl auch

31. **Gomplach** im Liesingtal. ‚G o m p l a c h' Z. I, 362, J. 1155.

32. **Gams.** Dieser Ortsname kommt fünfmal vor. Bei zwei Orten, in der Nähe von Spittal am Semmering und bei St. Florian ist ganz bestimmt nicht an eine dialektische Form von ‚Gemse' zu denken, da sich für diese folgende Formen finden: ‚C a m e n i t z', ‚G e m n i z' und ‚G a m e n i z' bei Zahn I, 101, 104, 238 und 450 zu den J. 1093—1164; ‚K a m-n i z' und ‚G a m n i z' im UoE II, J. 1184, p. 390, CCLXV und J. 1186, p. 27, XII und p. 402, CCLXXIII; für Gams bei Marburg ‚G a m n i z' bei Jaksch, Mon. duc. Carinth. III, J. 1096—1105, p. 198, Nr. 500 und bei Dopsch 110 133 ‚G e-n i t z'.

33. **Gilgberg** (südöstlich von Krieglach, 1175 m hoch). Urkundlich nicht belegbar, jedoch zweifellos mit Jiljí = Egydius im Zusammenhang. Vgl. die ausführliche Interpretation im Abschnitte IV ‚Salzburger slawische Ortsnamen' dieser Abhandlung unter Nr. 3.

34. **Girschitz-Alpe.** Urkundlich nicht belegbar. Nach Metathesis von i und r entweder mit *gričь*, Hügel, Mikl. II,

Nr. 131, oder *grižь*, Sand, Mikl. II, Nr. 132 in Zusammenhang zu bringen.

35. **Glaboggengraben** (vom Roßkogel, 1483 m, zur Mürz). ‚G l o b o k o' (G l e b o k e) Z. III, 110, J. 1249; ‚C l o b e c h e', ‚G l o b o k k e n' bei Dopsch 164 500, 298 43 und 395 43. Zu erklären als ‚Tiefer Graben', da *gląbokъ*, tief, Mikl. II, Nr. 106.

36. **Glassenetz.** Urkundlich nicht belegbar, jedoch sicher slawisch. Am besten abzuleiten von *klanьcь*, Engpaß, Wegkrümmung, Mikl. II, Nr. 210. Vgl. Glasinac in Bosnien, berühmte Fundstätte prähistorischer Altertümer.

37. **Glauboggenkogel** (1286 m, beim Feistringgraben). Keine urkundliche Namensform, jedoch zweifellos slawisch. Vgl. die Interpretation von Glaboggengraben (s. o. Nr. 35).

38. **Gleiming:** ‚C l i m n i c' Z. I, 210, J. 1140; ‚G l i b e n i c h' Z. I, 299, J. 1150. Abzuleiten von *glêbь, coenum*, Mikl. II, Nr. 107.

39. **Glein** bei Knittelfeld. ‚C l i e n e' Z. I, 187 und 200, J. 1140; ‚G l i n' Z. I, 314 und 315, J. 1150. Entstanden aus *glina*, Lehm, Mikl. II, Nr. 108. Gleichen Ursprunges wohl, jedoch urkundlich nicht belegbar, ist der Name der

40. **Glein-Alpe.** Ebenso gehört hieher auch der Ortsname

41. **Gleinstätten** bei Leibnitz.

42. **Glödnitz:** ‚G l o d i n c e' Z. I, 282, J. 1147. Abzuleiten von *klada, trabs*, Strunk, Mikl. II, Nr. 206.

43. **Gnanitz-Alpe.** Keine urkundliche Namensform. Wohl im Zusammenhang mit *gonъ*, Jagd, beziehungsweise *gъnati*, treiben. Vgl. Mikl. II, Nr. 118.

44. **Golling.** ‚G u l i n c h', ‚G u l n i c h' bei Dopsch 186 28 und 189 3. Sehr häufiger Ortsname in den Alpen. Vgl. Golling und Hochgolling in Salzburg. Sicher abzuleiten von *golъ, calvus*, kahl, Mikl. II, Nr. 116. Die folgenden Namen (Nr. 45 und Nr. 46) stammen ebenfalls von diesem Adjektiv:

45. **Gölnitz:** ‚G o l n i z f l u u i u s m i n o r' bei Z. II, 95, J. 1202.

46. **Golrath,** Flurname bei Maria-Zell. Zweifellos, obwohl urkundlich nicht nachweisbar, slawisch: *‚golъ rotъ'* wäre ‚kahle Rodung, Kahlschlag', also eine pleonastische Bildung.

Vgl. das serbische *rat* = Vorgebirge und das analoge bulgarische *rъt* = Anhöhe.

47. **Gonobitz.** Neun urkundliche Formen: Cuonowiz, Guniwiz, Gonwiz, Goniz, Conwiz, Goniviz, Conviz, Gumiwiz und Gunewiz bei Zahn I, p. 261 bis 609 zu den J. 1146—1190; abzuleiten von *konoplje, cannabis,* Hanf, Mikl. II, Nr. 233. Vgl. Konopiště in Böhmen = ‚Ort, an dem Hanf wächst'.

48. **Göritz.** Obwohl urkundlich nicht belegbar, zweifellos sicher abzuleiten von *gora,* Berg; vgl. Mikl. II, Nr. 119. — Ebenso gehört hieher der Name

49. **Gornitz-Bach.** Ohne alte Formen.

50. **Göss.** ‚Costica' Z. I, 16, J. 904; „Gossia" Z. I, 47, J. 1020; ‚Gosse' Z. I, 288, J. 1048 und 384, J. 1159. In Zusammenhang zu bringen mit dem serbischen *kosa,* einem Ausdruck für Berg, nach Mikl. II, Nr. 241.

51. **Gössnitz** (Hoch-Gössnitz und Nieder-Gössnitz). Zweifellos slawisch, jedoch ohne urkundliche Formen. Abzuleiten eher von *jasenъ,* Esche, *fraxinus,* Mikl. II, Nr. 180, als von *gvozdь,* Waldesdickicht, Mikl. II, Nr. 142. Ebenso eher von *jasenъ*

52. **Gösting:** ‚Gestnic' Z. I, 60, J. 1042; ‚Kestinic' Z. I, 174, J. 1138; ‚Gestnich' Z. I, 176, J. 1138; die gleiche Form findet sich bei Dopsch 6 30, 7 31 und 10 23.

53. **Graden** bei Seckau: ‚Gradna' Z. I, 519, J. 1173 und

54. **Gradwein,** auch Gratwein: ‚Gradewin' Z. I, 175, 22. Februar 1138; ‚Gradevvin' Z. I, 191, 26. April 1140; ‚Gredewin' Z. I, 270, J. 1147; ‚Gredwein', ‚Gredweyn', ‚Gredwin' bei Dopsch 130 1, 132 23, 28, 274 22, 306 2 usw., haben dasselbe Namensetymon wie Graz, s. d.

55. **Granitzen-Bach, -Kamm, -Alm.** ‚Chraedniz' Z. I, 602, J. 1184; ‚Chrenize' Z. I, 398, J. 1160; ‚Gradniz' Z. I, 697, J. 1190. Abzuleiten von *granica,* Grenze, Mikl. II, Nr. 124.

56. **Grasnitz** bei Aflenz. Urkundlich nicht belegbar, jedoch zweifellos slawisch: *krasьnъ,* schön, Mikl. II, Nr. 264.

57. **Graz,** Hauptstadt der Steiermark. Ich gebe nachstehend eine Zusammenstellung aller aufgefundenen alten Formen von charakterisierender Bedeutung: ‚Gracz' Zahn

I, 136, J. 1128; ‚G r a c e' Z. I, 266 und 275, J. 1147; ‚G r a i z' Z. I, 389, J. 1160; ‚G r a z e s u b u r b a n u m' und ‚G. u r b s' Z. I, 451 und 452, J. 1164; ‚G r a e c e' Z. I, 514, J. 1172; ‚G r e c e' Z. I, 528, J. 1174; ‚G r a c c e' Z. I, 537, J. 1175, 587, J. 1182, 618 und 641, J. 1185; ‚G r a e c e' Z. I, 685, J. 1189; Mon. boic. ‚G r a z z e', X. 244; UoE II, J. 1192, p. 435, CCXCVII ‚G r a e c e' und ibid. J. 1192, p. 436, CCXCIX ‚G r e t z'; UoE III, ‚G r e z' und ‚G r e t z' J. 1237, p. 3, I und p. 47, XLIII, J. 1265, p. 21, IV und p. 336, CCCLVIII, J. 1281, p. 24, V und p. 531, DLXXVI. Zu diesen Formen finden sich bei Dopsch zahlreiche Dubletten. Entstanden aus *gradъ,* Burg, abgegrenzter Ort, Mikl. II, Nr. 122.

58. **Grebenzen,** Berg und Gebirgskamm. Direkt nicht belegt, jedoch hierhergehörige alte Formen: UoE II, J. 1040, p. 18, I und p. 83, LXIX ‚C r e b e n' und ibid. J. 1195, p. 29, IV und p. 449, CCCVI ‚G r e b e n'; Mon. boic. III, 313, 327 und IV, 429 haben die Formen ‚G r e b e n' und ‚G r e w e n'. Sehr späte deutsche Form Grauenstein. Abzuleiten von *grebenь,* Felskamm, -Spitze, -Grat, Mikl. II, Nr. 125.

59. **Greischern** | (Ennstal). ‚G r u s c a r e n' Zahn I,
60. **Grauscharn** | 388, J. 1160, 588, J. 1182, 647, J. 1185, 677 und 679, J. 1188; ‚C r u s c h a r e n' UoE II, J. 1186, p. 334, CCCXXX; Meiller: ‚G r u s c h a r e n' J. 1202—1246, 178, 37; ‚G r o u s c h a r n' J. 1242, 281, 514; ‚G r o u s k a r e n' J. 1245, 295, 585. Abzuleiten von *grižь,* Sand, Mikl. II, Nr. 132, oder *grušči,* Schotter, Geröll.

61. **Greiss.** Ohne urkundlichen Beleg. Wohl aber in Zusammenhang zu bringen mit *grižь,* Sand; vgl. Mikl. II, Nr. 132.

62. **Gritschenberg** (Oberes Ennstal). Keine alten Formen. Zweifellos slawisch-deutsche Tautologie: *gričь,* Berg, Hügel, Mikl. II, Nr. 131.

63. **Gröbming.** ‚G r e b i n' Zahn I, 186, J. 1135 und 1139; ‚G r e b n i c h' Z. I, 316, J. 1150; ‚G r e b i n i c h a' Z. I, 494, J. 1170; ‚G r e b e n i c h' Z. I, 703, 711, J. 1190. Abzuleiten (vgl. auch die bei der Erklärung von Grebenzen [s. o.] gegebenen alten Formen) von *grebenь,* Felskamm, -Spitze, -Grat Mikl. II, Nr. 125.

64. **Grössing** | Urkundlich nicht belegbar. Abzu-
65. **Grössnitz-Alpe** | leiten von *krъšъ*, Mikl. II, Nr. 278?

66. **Gurenberg** (bei Schladming). Ohne alte Formen. Zweifellos slawisch-deutsche Tautologie (vgl. oben Gritschenberg) von *gora*, Berg, Mikl. II, Nr. 119, und -Berg. — Von *gora*, Berg, ist auch

67. **Gurnitzbach** abzuleiten: ‚G u r z e' Z. I, 364, J. 1155.

68. **Grundlsee.** Von Dr. Štrekelj im Časopis za zgodovino in narodopisje, 1904, p. 70 f. aus *k r ą g l o j e z e r o* = runder See entstanden erklärt. Bei Dopsch findet sich die Form ‚lacus C h r u n g e l s e' 181 16. Vgl. auch meine Etymologie von Krangl bei Gmünd in Kärnten. S. o.

69. **St. Ilgen** und **St. Ilgenertal.** Ohne urkundliche Namensform. Vgl. die ausführliche Interpretation der Ableitung von Jiljí = Egydius bei dem Salzburger Namen St. Gilgen unter 3. — Etwa 40 km (Luftlinie) von diesem Orte entfernt liegt ein anderer: St. Aegyd (an der steirisch-niederösterreichischen Grenze).

70. **Ilmitzberg** (1003 m hoch, Zeller Staritzen). Ohne alte Namensform, jedoch wohl in Zusammenhang zu bringen mit *ilьmъ*, Ulme, Mikl. II, Nr. 164.

71. **Ingering.** ‚U n d r i n a' Z. I, 15, J. 895; ‚U n d r i m a' Z. I, 23, J. 930; ‚U n d r i m a' auch im UoE II, J. 889, 20, XI und 37, XXVII. Sicherlich slawisch; etwa in Zusammenhang zu bringen mit *drênъ*, Kornelkirschbaum. u wäre Präposition. Vgl. Mikl. II, Nr. 87.

72. **Irdning:** ‚I d i n i c h', ‚J e d n i c h', ‚I r d n i c h' bei Zahn, I, 197 ff. in den J. 1140—1160; ‚J e d e n i c h e f l u v i u s' im UoE I, J. 1180, p. 184, CCV. Bei Dopsch ‚I d n i c h', ‚Y d n i c h', ‚Y r i n c h' 188 56, 64. Dr. Štrekelj leitet den Ortsnamen in seiner mehrfach erwähnten Studie aus *jedlьnikъ* von *jela*, Tanne, ab.

73. **Ilz.** ‚I l l e n z' Z. I, 667, J. 1187; ‚I l c z' Dopsch 373 61. Wohl abzuleiten von *ilъ*, Schlamm; vgl. Mikl. II, Nr. 163.

74. **Jaring.** ‚J e r i n g e n' Zahn I, 182, 10. Oktober 1139; ‚J a h r i n g e n' Z. I, 418, J. 1160. Bei Dopsch ‚J a e r i n g e' 108 103. In Zusammenhang zu bringen mit *jarъkъ*, Graben, Mikl. II, Nr. 178.

75. **Jasnitz.** Nicht urkundlich zu belegen. Sicher slawisch und abzuleiten von *jasenъ,* Esche, *fraxinus.* Vgl. Mikl. II, Nr. 180.

Auf das gemeinsame Grundwort *javorъ,* Ahorn, sind die nachfolgenden drei Ortsnamen zurückzuführen (vgl. Mikl. II, Nr. 182):

76. **Jauring** bei Aflenz (Dr. Štrekelj);

77. **Jauringer Graben;**

78. **Jauern** auf der Südseite des Semmerings: ‚iugum Jauryn‘ Z. II, 116, J. 1206, 121, J. 1206; III, 375, J. 1260. — Vgl. Jauernig in Kärnten.

79. **Kapitz-Kogel** und **-Wald.** Ohne alte Namensformen. Sicher slawisch; abzuleiten wohl von *kopa,* Haufen, *cumulus.* Vgl. Mikl. II, Nr. 235.

80. **Katsch.** ‚predium Chatsa‘ Zahn I, 42, 10. Mai 1007 (Bamberg): ‚mansum Sclauonicum in predicto predio Catzis‘. Slawisch? Vielleicht mit *kąšta,* Zelt, in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Mikl. II, Nr. 204.

81. **Klachau.** Urkundliche Formen fehlen. Sicher slawisch und abzuleiten von *glogъ,* Weißdorn, *crataegus, prunus spinosa,* Mikl. II, Nr. 109. Vgl. die Ortsnamen Glogau und Glauchau.

82. **Klinitzer Berg** (1121 m, bei Aflenz). Ohne alte Namensform. Wohl aber slawisch; abzuleiten von *glina* Lehm, Mikl. II, Nr. 108. Vgl. auch den von dem gleichen Etymon abzuleitenden Bergnamen Glein-Alpe. S. o.

83. **Klogkogel.** Urkundlich nicht belegbar. *glogъ,* Weißdorn? Vgl. Mikl. II, Nr. 109 sowie die Interpretation des niederösterreichischen Ortsnamens Gloggnitz.

84. **Kötschbach** bei Mariazell. Slawisch?

85. **Kraubat.** Mon. boic.: ‚Chrowat‘ III, 399, 401, IV, 403, 413; ibid. ‚Grawat‘ XII, 97; Meiller, Reg. episc. Salisb.: ‚Chrobat‘ und ‚Chrowat‘ J. 1137, 32, 179, J. 1161, 93, 186, J. 1244, 289, 554; UoE II, J. 1137, 179, CXX, J. 1142, 8, I und 196, CXXXII, J. 1146, 4, V und 219, CL, J. 1161, 12, VII und 309, CCIX, J. 1170, 13, II und 338, CCXXXII, J. 1184, 391, CCLXV, J. 1186, 27, XII und 402,

CCLXXIII. Nach dem Volksnamen *hrъvatъ, croata,* der Kroate, benannt. Vgl. Kraut in Kärnten.

86. **Lafnitz-Bach.** ‚Lowenzen' Zahn I, 215, J. 1141; Z. I, 214, ohne Datum ‚Lauenza'; ‚Lauenta' Z. I, 352, J. 1155; UoE I, ‚Lauenz rivus' J. 1145, p. 661, CXIX; ibid. J. 1150, p. 670, CXLIX ‚Lauenz alba et major'; ibid. II, J. 1186, p. 27, XII und p. 402, CCLXXIII ‚Lofniz'. Sicher slawisch. Etymon wohl *lovъ,* Jagd? — Vgl. Mikl. II, Nr. 291 und den Namen Λαμπινίτζα in Epirus.

87. **Laming,** Fluß. ‚iuxta fluvium Lomnicha' Zahn I, 51, 16. Mai 1023 (Köln). Abzuleiten von *lomъ,* Steinbruch. Vgl. den Bergnamen Lomnitzer Spitze (Hohe Tatra) und Mikl. II, Nr. 314.

88. **Landscha** bei Leibnitz. Zweimal bei Zahn I, 82, J. 1070 ‚in loco Lontsach nominato', ebenso in Acta Tirol. I, p. 73, Nr. 200, J. 1065—1075; gleiche historische Form für

89. **Landschach** (bei Knittelfeld) bei Zahn I, 352, J. 1150. Beide Namen wohl abzuleiten von *lonъčarъ,* Töpfer, *figulus.* Vgl. Mikl. II, Nr. 315.

90. **Lang.** ‚Lonch' Z. I, 244, J. 1145; ‚Lunka' Z. I, 193, 26. April 1140; zweifellos *lągъ,* Wald, Mikl. II, Nr. 297. Ebensowenig wie hier an deutschen Ursprung gedacht werden kann, dürfte dies der Fall sein bei dem Ortsnamen

91. **Langwies.** ‚Lungwiz' Z. I, 136, J. 1128; ‚Lunchwiz' Z. I, 175, 22. Februar 1138 und I, 191, 26. April 1140; ‚Lonquiz' Z. I, 270, J. 1147. Der Name steht wohl auch mit *lągъ,* Wald, in Zusammenhang. — Die slawische Urform dürfte ähnlich gewesen sein dem Ortsnamen gleicher Ableitung

92. **Lankowitz** (bei Köflach). Ohne historische Formen, jedoch zweifellos slawisch. Hier bleibt die Frage offen, ob nicht auch an das Etymon *ląka,* Sumpf, Mikl. II, Nr. 298 zu denken ist.

93. **Lantschern** (Ennstal). ‚Lonsarn' Z. I, 412, J. 1160, I, 475, J. 1168 und I, 601, J. 1184. Man vgl. Landscha und Landschach (s. o.). Nach Mikl. II, Nr. 315 ist auch hier sicherlich *lonъčarъ,* Töpfer als Ausgangswort anzusetzen.

94. **Lasawald.** Urkundlich nicht belegbar. Höchstwahrscheinlich eine der zahlreich vorkommenden slawisch-deut-

schen Tautologieen; der slawische Teil kann ebenso gut *lêsъ,* Wald, wie *lazъ,* Rodung, sein. Vgl. Mikl. II, Nr. 304 und II, Nr. 296.

95. **Lasselsdorf.** ‚Lazlausdorf' Z. I, 185, J. 1139; ‚Lauzlavsdorf' Z. I, 247, J. 1145; ‚Ladazlawisdorf' Z. I, 267, J. 1147; ‚Lauzlavsdorf' Jaksch, Mon. duc. Carinth. III, J. 1147, p. 331, Nr. 848; im UoE II, ‚Lazlausdorf' und ‚Lazlavvsdorf', J. 1139, 10, X und 186, CCXXIII und J. 1184, 390, CCLXV. Entstanden aus Wladyslaw (Personenname Владыславъ) + Dorf. Man vgl. die Ableitung des Ortsnamens Fohnsdorf.

96. **Lassing** (Ennstal). ‚Laznich' und ‚Laznić' Z. I, 57, J. 1036; ‚Laznich(ove ad Luonznizam)' Z. I, 307, J. 1150 und I, 68, 8. Februar 1051; ‚Lasnika' Z. I, 117, 17. Jänner 1114, Mainz. ‚Laeznich', ‚Leznich' bei Dopsch 33 9, 34 10, 124 5, 177 26 und 178 29. Sicherlich im Zusammenhang mit *lągъ,* Wald, Mikl. II, Nr. 297. Man vgl. Lassing in Niederösterreich. Gleichen Ursprungs ist zweifellos auch der Bachname

97. **Lassnitz.** ‚Lonsniza' Z. I, 56, J. 1030; ‚iuxta litus Losnicae' Z. I, 63, J. 1045. ‚Losnitz' bei Dopsch 146 221 und 512 22. Infolge des Suffixes wurde g palatalisiert.

98. **Laufnitz-Bach, -Berg** (982 m), **-Graben, -Dorf.** ‚Lufnitz' Z. I, 92, J. 1074—1084; ‚Lufnitza' Z. I, 408, J. 1160; ‚Lufnice' Z. I, 595, J. 1184; ‚Luuenze' Z. I, 612, J. 1185; ‚Luuenz' Z. I, 661, J. 1187. ‚Laufentz', ‚Lavuentz' bei Dopsch 228 31, 301 1. Ableitungsmöglichkeit von *lubъ,* Baumrinde, *cortex.* Vgl. Mikl. II, Nr. 321.

99. **Lebring.** ‚Levarn' Z. I, 543, J. 1153. ‚Lebern', ‚Lebarn' bei Dopsch 150 278. — Slawisch?

100. **Leibnitz.** ‚Lipnizza' und ‚Libniz' bei Z. I, 30, I, 151, J. 1130 und Z. I, 163, J. 1135; ‚Libeniz' Z. I, 171, J. 1136 und I, 233, 30. Mai 1144; ‚Libinize' Z. I, 174, J. 1138; ‚Libniz' im UoE II, J. 1153, 20, XII und 267, CLXXVII. ‚Lybentz' bei Dopsch 24 40, 150 273. Entstanden aus *lipa,* Linde, *tilia,* Mikl. II, Nr. 307.

101. **Leoben.** Sehr viele alte Formen: ‚Lubno', ‚Leubna', ‚Liubona', ‚Liubina', ‚Liuben' bei Zahn I, in den J. 904—1145; ‚Liuben', ‚Liubina' im UoE II,

in den J. 889 (20, XI und 36, XXVII) bis 1111 (138, XCVI); bei Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. I, J. 1060—1088 ‚in comitatu Liubanę duas Sclavenses hobas‘; Mon. boic. VI, 157, 159, 176, 197, 202, 235, 267 haben ‚Liuben‘, ‚Lioben‘, ‚Leuben‘, ‚Luipna‘; späte Formen ‚Leovfen‘ und ‚Loufin‘ im UoE II zu den J. 1203 (8, II und 491, CCCXXXIX) respektive 1117 (9, VI und 151, CI). ‚Liuben‘, Leuben‘ bei Dopsch 47 4. Abzuleiten von dem Adjektiv *ljubъ,* lieb.

102. **Lesing.** ‚Leistach‘, ‚Listach‘ Z. I, 206, J. 1140. Höchstwahrscheinlich in Zusammenhang mit *lêsъ,* Wald, Mikl. II, Nr. 304. — Gleichen Ursprungs ist der Name

103. **Liesing-Bach, -Tal.** ‚Liestinicha‘ Z. I, 11, J. 860; ‚Lieznicha‘ Z. I, 18, 27. Mai 925, 13, J. 890, 544, J. 1175; ‚Liestnich‘ Z. I, 317, J. 1150; bei Meiller, Regesta, finden sich ‚Liesnich‘ (dieselbe Form bei Dopsch 190 37) und ‚Liestnich‘ zu den J. 1187 (148, 33), 1188 (149, 39), 1190 (154, 63), 1195 (161, 100), 1210 (199, 130), 1233 (262, 417), 1244 (290, 561), 1245 (295, 585); Mon. boic. IV, 83 ‚Listinich‘; UoE II, J. 889, 20, XI und 37, XXVII sowie J. 1184, 391, CCLXV ‚Liesnich‘ und ‚Lieznizha‘. Vgl. Liesing in Niederösterreich.

104. **Leska.** ‚Leskan‘, ‚Lesskau‘ bei Dopsch 159 421, 294 34. Wohl slawisch: *lêska,* Haselnußstrauch, *corylus,* Mikl. II, Nr. 303. Vgl. Leskovac in Serbien.

105. **Liezen.** ‚Lutzen‘ Zahn I, 87, J. 1074—1084; ‚Luzen‘ Z. I, 163, J. 1135 und 166, J. 1160; Lueze(n) Z. I, 233, 30. Mai 1144; Mon. boic. XIV, 35 ‚Liuzen‘; Meiller, Regesta: ‚Lietzen‘, ‚Liezen‘, ‚Luezen‘, J. 1122—1147 (10, 53), 1144 (49, 257), 1242 (281, 514); im UoE II, ‚Liuzen‘, ‚Luezen‘, ‚Luze‘, ‚Luzen‘, ‚Lvzin‘, ‚Liuzinsdorf‘ in den J. 1139 (10, X) bis 1220 (623, CCCCXXII). ‚Lůzn‘, ‚Leutzn‘ bei Dopsch 33 9, 34 9. Abzuleiten wohl von *lągъ,* Wald, Mikl. II, Nr. 297. Man vgl. auch Mikl. II, Nr. 304.

106. **Lobming.** ‚Lominicha‘ Mon. boic. XIV, 355; ‚Lobenich‘ Z. I, 361, J. 1155; ‚Lobenic‘ Z. I, 362, J. 1155. ‚Lobnik‘ bei Dopsch 126 5, 199 12. Entstanden aus *lomъ,* Steinbruch, Mikl. II, Nr. 314.

107. **Lohnschitz.** Urkundliche Formen fehlen, sicherlich aber slawisch, und zwar entweder mit *lonьčarъ*, Töpfer, Mikl. II, Nr. 315, oder mit *ląka,* Sumpf, Mikl. II, Nr. 298, in Zusammenhang zu bringen.

108. **Lusa** } Gebirgsgräben. Ohne historische Formen.
109. **Lusatz** } Abzuleiten von *luža,* Sumpf, Mikl. II, Nr. 323.

110. **Metnitz.** ‚Motnize' Z. I, 133, J. 1128; ‚Motiniz' Z. I, 137, 18. Oktober 1130, Würzburg. Abstammung *mątъ,* Wasserwirbel, Mikl. II, Nr. 338; vgl. Admont.

111. **Mixnitz.** ‚Michsnitz' Z. I, 488, J. 1170. Eine Ableitung von *mъchъ,* Moos, Mikl. II, Nr. 366 ist hier ganz gut annehmbar.

112. **Mochel** (bei Kammern und bei Trofajach). ‚Mohel' Z. I, 362, J. 1155 und I, 622, J. 1185. Entstanden aus *mogyla,* Hügel, Mikl. II, Nr. 354. Ebensowohl auch der (historischer Formen entbehrende) Ortsname

113. **Möchel.**

114. **Möderbruck.** Urkundlich nicht belegbar. Im ersten Teile des Wortes steckt da wohl *modrъ,* fahl, *lividus?* Vgl. Mikl. II, Nr. 353.

115. **Moditzenberg** (1193 m). An seinem Fuße

116. **Mattitzer Gut.** Ohne historische Formen, slawischer Ursprung jedoch sicher. Am ehesten ist per analogiam an *matь,* Mutter zu denken; vgl. die Etymologie des Bergnamens Staritzen (s. u.).

117. **Mödring.** Ohne alte Formen. Man vgl. Möderbruck.

[118. **Moglnic:** ein seit 1147, Zahn I, 269, verschwundener Ortsname, der aus *mogyla,* Hügel, Mikl. II, Nr. 354, entstanden sein mußte.]

119. **Möschitz** (Ort und Bach). ‚Muchsnitz', ‚Muschitz' bei Dopsch 27 2, 194 5. Sicher slawisch. Zweifellos aus *mъchъ,* Moos, Mikl. II, Nr. 366, nach Palatalisierung des ch in š entstanden.

120. **Mötnitz.** ‚Modinizze' Z. I, 180, 13. April 1139. Vgl. die vorstehende Ableitung von Metnitz aus *mątъ,* die ersichtlich auch hier angenommen werden muß.

121. **Muckenau.** ‚Mocrinowe', ‚Mucrnowe', ‚Mukkernowe', ‚Mukkirnowe', ‚Mokkernowe',

‚Mukkinnowe' bei Zahn I, 196, 269, 312, 392 zu den J. 1140—1190; Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. III, Nr. 1009, p. 381, J. 1160 ‚Mokkirnowę'. Abzuleiten aus *mokrъ*, feucht, Mikl. II, Nr. 355.

122. **Mugel** und
123. **Mugelkuppe** (1632 m). } Ohne historische Formen. Entstanden aus *mogyla*, Hügel; zahlreiche Analogien bei Mikl. II, Nr. 354.

124. **Oisnitz.** ‚Odelisnic' Z. I, 70, 21. Februar 1056; ‚Olsniz' ibid., J. 1130. ‚Elschenz', ‚Olsnicz' bei Dopsch 146 209, 304 12, 482 10. Ableitung von *olьha*, Erle, *alnus*, Mikl. II, Nr. 393, mit Palatalisierung des h. Vgl. Olešnice in Böhmen.

125. **Obgrün** hat nach Dr. Štrekelj, Časopis za zgodovino in narodopisje, 1904, p. 70—110 als Etymon: *dobrinje*.

126. **Palten-Bach, -Tal.** ‚Palta' Z. I, 86, J. 1074—1084 und I, 392, J. 1160; ‚Palta', ‚Palte' im UoE II, J. 1170, 13, II und 337, CCXXXII J. 1186, 27, XII und 402, CCLXXIII. Durch Metathesis von a und l entstanden aus *blato*, Sumpf, Mikl. II, Nr. 14.

127. **Passail.** ‚Pozilc', ‚Poseil', ‚Poseyle' bei Zahn II zu den J. 1240—1245. ‚Pozeys', ‚Puseil', ‚Pozzeil', ‚Posseil' bei Dopsch 10 24, 70 2, 160 439, 440, 230 42, 331 5. Zusammengesetzt aus der Präposition *po*, hinter, nach, und *sêlo*, Ansiedlung. Vgl. Mikl. II, Nr. 289.

128. **Peggau.** ‚Pecach', ‚Peka', ‚Bekah', ‚Peccah', ‚Becca', ‚Beccach', ‚Peccach', ‚Pecka' bei Zahn I, pp. 156, 176, 246, 514, 217, 219, 292, 520, 593 zu den J. 1135, 1138, 1142, 1145, 1149, 1172, 1173 und 1183. ‚Pekach' bei Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth., J. 1212, p. 335, Nr. 437. Entstanden aus *pêka*, Felswand, welches Wort Miklosich als ortsnamenbildendes Appellativum nicht anführt.

129. **Pels.** ‚Pelissa', ‚Pelsa', Z. I, 37, J. 982. Entstanden durch Metathesis von e und l aus *pleso*, Sumpf, Mikl. II, Nr. 445.

130. **Petschen**
131. **Pötschen**
132. **Pötschberg** bei Graz
133. **Pötschenberg.** } Ohne historische Formen, jedoch sicher slawisch, und zwar entstanden aus *pêka*, Felswand, nach Palatalisierung des k zu č. Vgl. Peggau.

134. **Pinka,** Fluß. ,P e i n i h h a a' Z. I, 10, J. 860; ,P e i n i c a h a' Z. I, 12, J. 890; Meiller, Regesta: ,P i n c a h', J. 1161, 94, 190; UoE I, ,P i n k a h f l u v i u s', J. 1161, 359, CXXXIV; ibidem, II. Bd., ,P i n c a h', ,P i n c h a', J. 1161, 6, IX und 310, CCX sowie J. 1170, 13, II und 338, CCXXXII; älteste Form des UoE II, ,P e i n i n c h a h a', J. 889, 20, XI und 36, XXVII, ersichtlich zusammengesetzt aus peininchaha: *aha*, Ache, ist deutsch. Peininch usw. ist entstanden aus *pena*, Schaum, Gischt. Miklosich kennt dieses Appellativum nicht.

135. **Pinkafeld.** Vgl. die Ableitung von Pinka.

136. **Planaikogel** | Urkundliche Formen fehlen. Zweifel-
137. **Planitzbach** | los gehen beide Ortsnamen auf *planina*, Hochebene, Mikl. II, Nr. 440, zurück.

138. **Pleschberg, Pleschkogel.** Zwei historisch nicht belegbare Bergnamen, die sicherlich mit *plêšь*, Kahlheit, Mikl. II, Nr. 448, in Zusammenhang zu bringen sind. — Hierher gehören wohl auch

139. **Plessnitz** und

140. **Plessnitz-Zinken** (2111 m).

141. **Pogusch.** ,P o k u s' bei Dopsch 208 28, sonst keine alte Form. Zweifellos slawisch, und zwar entstanden aus der Präposition *po*, hinter, und *guštь*, Dickicht.

142. **Ponigl.** Urkundlich nicht belegbar. Sicher slawisch: *ponikva* = *locus, ubi fluvius sub terra absconditur*. Vgl. Mikl. II, Nr. 471 und den Flußnamen Punkva in Mähren.

143. **Predlitz.** Urkundlich nicht belegbar. Sicher slawisch. Präpositionalbildung aus *pre*, vor, und etwa *dolъ*, Graben?

144. **Preggraben.** ,P r e d e g o y' Z. I, 91, J. 1074—1084; ,P r e d e g a i' Z. I, 502, J. 1171. Sicher slawisch, und zwar Präpositionalbildung aus *pre*, vor, und etwa *gora*, Berg? Etwa *pregorje*.

145. **Pressnitzgraben.** ,P r e s n i t z' bei Dopsch 126 3. Höchstwahrscheinlilch mit *brêza*, Birke, Mikl. II, Nr. 29, in Zusammenhang zu bringen.

146. **Pretulalpe** (1656 m). Historische Formen fehlen. Sicher slawisch, und zwar Präpositionalbildung aus *pre*, vor und *dolъ*, Graben. Vgl. Predlitz.

147. **Pribitzberg** (1377 m). Historische Formen fehlen. Sicher slawisch; am ehesten kann man etwa an *prevozъ, transitus,* Übergang denken. Vgl. Mikl. II, Nr. 499.

148. **Raaba** südöstlich von Graz. ‚a d R a d a w i e‘ Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. I, Nr. 24, p. 66, J. 1060—1088. Scheint slawisch zu sein.

149. **Radkersburg.** Älteste Form bei Zahn I, 588, J. 1182 ‚R a t e g o i p u r c‘; die späteren Formen ibid. sind undeutlich geworden: ‚R a d e c h s-, R a c h e s-, R a k e r s p u r c‘. Entstanden aus *Radogoj* und Burg. *Radogoj* ist ein slawischer Personenname. Vgl. Miklosich, Ortsnamen aus Personennamen, Nr. 249.

150. **Radmer.** Ohne historische Formen. Sicherlich slawisch; wohl aus dem Personennamen Radomir entstanden.

151. **Ragnitz** ⎫ ‚R a k a n i c e‘ Z. I, 132, 26. August 1126;
152. **Raknitz** ⎭ ‚R a k k a n i z‘ Z. I, 174, 30. April 1136; ‚R a c h i n i z‘ Z. I, 320, J. 1150; ‚R a k k a n i z‘, ‚R a k h a n i z h e‘, ‚R e c k n i z‘ in Mon. boic. IV, 518, 530 und VIII, 177; UoE III, J. 1236, 27, XI und 41, XXXIX ‚R a k a n i z h e‘. Entstanden aus einer Abteilung von *rak,* Krebs, *cancer,* Mikl. II, Nr. 521.

153. **Rannachgraben.** Urkundlich nicht belegbar. Sicherlich slawisch und wohl in Zusammenhang zu bringen mit *ravnъ,* eben, flach. Vgl. Mikl. II, Nr. 528.

154. **Rassnitz,** auch Rasnitz geschrieben. ‚R o u s i n i z e‘ Z. I, 132, 26. August 1126; ‚R u o s n i z‘ Z. I, 146, J. 1130. ‚R a e u s n i t z‘, ‚R e u s n i t z‘, ‚R o u s n i t z‘ bei Dopsch 25 2, 28 1, 123 61, 127 13. Sicher slawisch; Etymon schwer mit Gewißheit zu eruieren.

155. **Reschitz.** ‚R e s i z a‘ Z. I, 55, J. 1030. In Zusammenhang wohl mit *ręsa, iulus,* Blütenkätzchen (z. B. bei Weiden). Vgl. Mikl. II, Nr. 536. Ähnlich dürfte der Fall sein bei

156. **Rödschitz,** für welchen Ortsnamen bei Dopsch 180 22, 185 11 ‚R e t z s c h i t z‘ als einzige alte Form zu finden ist. Urkundlich gar nicht belegbar ist

157. **Rogawald.** Höchstwahrscheinlich eine slawisch-deutsche Zusammensetzung aus *rogъ,* Horn, Mikl. II, Nr. 539 und Wald.

158. **Rez-** } **Bach.** Ohne alte Formen. Vermutlich
159. **Rötsch-** } slawisch, und zwar Tautologien mit *rêka,* Fluß, Mikl. II, Nr. 534, mit palatalisiertem k.

160. **Rottenmann:** ‚... S c l a u o n i c e e t i a m C i r m i n a h d i c t u m ...', Zahn I, 64, 2. Oktober 1048 (Urkunde Heinrichs III.). Mon. boic. III, 43, 60, haben: ‚Z i r n i s a c h' und ‚Z i r m i n s a c h'. Entstanden aus *črъmьnъ,* rot. Im Ortswappen ein rotes Männchen. Vgl. Mikl. II, Nr. 73. Der jetzige Name ist also eine Übersetzung!

161. **Rudnigbach.** Ohne alte Formen. Sicherlich slawisch, und zwar abzuleiten von *ruda,* Erz, *metallum.* Zahlreiche Analogieen bei Mikl. II, Nr. 543.

162. **Safen.** ‚S a b n i z a', ‚S a b i n i z a' bei Zahn I, 33, 38, 43, J. 860 und 973; ‚S a b n i c a' ibid. 1. Oktober 977 und 18. Mai 982; im UoE II zu den J. 889—1147 sehr oft die Formen: ‚S a b n i z a', ‚S a b i n i c h e', ‚S a b i n i c h i', ‚S a b e n i k h e', ‚S a e b i n i c h', ‚S a e b n i c h'; ‚S e f e n' bei Dopsch 148 253, 278 17; entstanden etwa aus *žabnica,* Froschwasser, von *žaba,* der Frosch. Vgl. Mikl. II, Nr. 778.

163. **Saggau.** ‚a d S a c c a h' Z. I, 103, J. 1100. Slawisch?

164. **Saurau.** ‚S u r o w e' Z. I, 211, J. 1140. Wahrscheinlich entstanden aus *surovъ,* roh, *crudus,* Mikl. II, Nr. 641. Vgl. Surowa in Galizien.

165. **Scharnitz,** Ort und Bach. Ohne historische Formen. Sicherlich slawisch und wohl im Zusammenhang etwa mit *šarъ,* Farbe, Mikl. II, Nr. 660, oder mit *žarь,* Brandstätte.

166. **Scheufling.** ‚S u b i l i c h', ‚S u v e l i c h', ‚S u p h i l i c h e', ‚S c h i u p h i l i c h e', ‚S c u f l i c h' bei Zahn I, 13, 36, 38, 56, 68, 73 zu den J. 890, 982, 984, 1030, 1051, 1057; ‚S c h u e f l i c', ‚S c h e u f l i c h' Zahn III, 180 und 352, J. 1252 und 1259. Sicherlich im Zusammenhang mit *svibъ, cornus sanguinea.* Vgl. Mikl. II, Nr. 646.

167. **Schladheim.** Urkundlich nicht belegbar, aber wahrscheinlich verwandten Ursprungs mit dem Ortsnamen

168. **Schladming.** ‚m o n s S l a e u e n i c h' Zahn I, 578, J. 1180, als Ortsname ibid., J. 1184; UoE II, J. 1184, 391, CCLXV ‚S l a b e n i c h'. Offenbar aus dem Namen der Slawen selbst entstanden. Vgl. die griechische Form Σκλαβηνὸς

beï Prokopios. Spätere Formen bei Zahn: ‚Slaevenich' und ‚Slaebnich'.

169. **Schladnitz,** Ort, Bach, Graben;

170. **Schladnitzdorf.** ‚Zlatina' Z. I, 16, J. 904. Eine spätere Form ibid. ‚Sclatetiz'. Sicher entstanden aus *slatina,* Sumpf, Tümpel, Mikl. II, Nr. 585.

171. **Seckau.** ‚Seccowe' Z. I, 216, J. 1140, Adjektiv ‚Seccowiensis'; ‚Seccŏe(nsis) Z. I, 297, J. 1150; ‚Sechowe' Z. I, 331, J. 1151; ‚Seccowe' (monasterium) UoE II, J. 1149, 248, CLXIV, J. 1186, 17, VIII und 400, CCLXXII; Urkundenbuch von Kremsmünster: ‚Seckowen' p. 105, Nr. 84, J. 1255; ‚Secowensis' p. 128, Nr. 109, J. 1266; ‚Seccouensis' p. 271, Nr. 260, J. 1373; Urkundenbuch von Klosterneuburg (Fra II, 10. Band, p. 350, CCCLX, 2. Februar 1354) ‚Sekkaw'. Entstanden aus *sêkъ, trabs,* Strunk, Mikl. II, Nr. 570.

172. **Seitz** bei Gonobitz. ‚Sits' Z. I, 588, J. 1182. Spätere Formen ibid. ‚Syze', ‚Seydes'. Zweifellos entstanden aus *sitъ, scirpus,* Binse, Mikl. II, Nr. 577.

173. **Selk** im Ennstal. ‚Selicha', ‚Selch', ‚Selich', ‚Selica' bei Zahn I, 88, 325, 336, 419, 661 zu den J. 1074 —1084, 1150, 1152, 1160 und 1185. Sicher abzuleiten von *sêlo,* Siedelung, Mikl. II, Nr. 567. Vielleicht gehört zum gleichen Etymon auch

174. **Selsnitz** im Mürztal. ‚Selsniz' Z. I, 306, J. 1150; ‚Selniz' Z. I, 614, J. 1184. Hier ist aber eher und sicherer *želêzo,* Eisen, als Ausgangswort anzusetzen; die dortige Gegend ist sehr erzreich.

175. **Selztal.** ‚Ediltscach', ‚Ediltsach', ‚Cedelse', ‚Cedilscach', ‚Zedlize' bei Zahn I, 86, 106, 183, 508, 612 zu den J. 1074—1084, 1100, 1139, 1171, 1185. ‚Zedinitz', ‚Zednitz' bei Dopsch 125 22, 127 17. Die sehr unkonsequent entwickelten Formen lassen am ehesten auf eine Entstehung aus *sêlo,* Siedelung, Mikl. II, Nr. 567, schließen.

176. **Sirnau.** ‚Sirnowel' Z. I, 270, J. 1147. Sicherlich in Zusammenhang stehend mit *srъna,* Ziege, Mikl. II, Nr. 609, oder mit *sirъ, sorgum vulgare,* Mikl. II, Nr. 576. Vgl. auch die Interpretation von Sirnitz in Kärnten, Abschnitt VI, Nr. 66.

177. Groß-**Sölz.** Urkundlich nicht belegbar. Wenn slawisch, etwa in Zusammenhang zu bringen mit *sêlo* oder mit *selьsь, qui consedit.* Vgl. Mikl. II, Nr. 567 und 568.

178. **Spregnitzgraben.** Ohne alte Formen. Wahrscheinlich slawisch. Etymon?

179. **Staritzen,** und zwar Aflenzer Staritzen und Zeller Staritzen, zwei parallellaufende Gebirgsketten in Obersteiermark. Urkundlich nicht belegbar, zweifellos aber slawisch, und zwar abzuleiten von *starъ,* alt. Vgl. Mikl. II, Nr. 613 und den Gebirgsnamen Grebenzen. S. o.

180. **Stollnigbach.** Urkundlich nicht belegbar. Abzuleiten wohl von *stolъ, sella,* Mikl. II, Nr. 624.

181. **Strechau.** ‚Strechowe' Z. I, 163, J. 1135; ‚Strechowe', ‚Strechou' im UoE II, in sieben Urkunden zu den J. 1110 (135, XCV) bis 1189 (390, CCXV); ‚Strechowe' bei Meiller, Regesta, J. 1122—1147, 10, 53. Abzuleiten aus *streha,* Dach, Mikl. II, Nr. 627.

182. **Strelz.** ‚Streliz' Z. I, 290, J. 1149; ‚Strelze' Z. I, 297, J. 1150. Entstanden aus *strelьcь,* der Schütze, Mikl. II, Nr. 629.

183. **Streiml** bei Veitsch;
184. **Strenitzkogel** (1481 m) bei Eisenerz;
185. **Strimitzen** bei Neumarkt;
186. **Strinitzen** bei Öblarn.
} Ohne historische Formen.

Diesen vier sicherlich slawischen Ortsnamen liegt wohl als gemeinsames Etymon das Adjektiv *strъmъ, declivis,* steil, Mikl. II, Nr. 634, zugrunde.

187. **Stübming:** ‚Stubnich' Z. I, 669, J. 1187 und

188. **Stübing:** ‚Stubenik' Z. I, 278, J. 1147; ‚Stübnich', ‚Stubnickch' bei Dopsch 133 40, 307 26, 308 33, 557 18, sind gleichen Ursprungs, und zwar abgeleitet von *stublь, puteus, fons,* Mikl. II, Nr. 635.

189. **Studenzen.** ‚Stadenczen', ‚Studeitz', ‚Studenczen' bei Dopsch 163 479, 299 50, 399 50. Urkundlich nicht belegbar, aber sicher slawisch, und zwar abzuleiten von *studenъ,* kalt, Mikl. II, Nr. 636.

190. **Stulmegg.** ‚Stulpnic' Z. I, 81, J. 1070 und Acta Tirolensia, I, p. 32, Nr. 76, J. 1050—1065. Etymon entweder

stublь wie bei Stübming und Stübing (s. d.) oder *stъlpъ*, Säule, Grenzstein.

191. **Tauplitz,** Ort, Alm, See. Ohne alte Formen, jedoch sicher slawisch, und zwar abzuleiten von *toplъ, calidus,* warm, Mikl. II, Nr. 684. Vgl. den Ortsnamen Toplica in Serbien.

192. **Teigitschbach** bei Graz. Urkundlich nicht belegbar. Slawisches Etymon?

193. **Toboweitschbach.** Urkundlich nicht belegbar. Zweifellos slawisch und wohl abzuleiten von *dąbъ,* Eiche, Mikl. II, Nr. 75.

194. **Tollinggraben.** ‚T o l n i c h' Z. I, 543, J. 1175; ‚T o l-n i k e' Z. I, 675, J. 1188. Abgeleitet von *dolъ,* Graben, Grube. Vgl. Mikl. II, Nr. 83.

195. **Trofaiach.** ‚T r e u i a c h', ‚T r i u e i a c h', ‚T r e-u i a' bei Zahn I, 81, 91, 92, 244, 409, 419, 469 zu den J. 1074, 1145, 1160 und 1168; ‚T r e v i a c h' im UoE II, J. 1186, 27, XII und 402, CCLXXIII. Abzuleiten von *drêvo, arbor,* Baum, Mikl. II, Nr. 88, im Locativ plur. (das tirolische Trafoi stammt von *tres viae*). *drêvo* ist zweifellos auch das Etymon von

196. **Traföss.** ‚T r e u e s s e Z. I, 399, J. 1160.

197. **Tragöss.** ‚T r a g o s s e' Z. I, 288, J. 1148. Sicherlich in Zusammenhang mit *draga, vallis,* Tal, Mikl. II, Nr. 85; ein mit *dragъ, carus,* zusammengesetzter Personenname dürfte kaum zu vermuten sein.

198. **Trassnitz** } Ohne historische Formen, sicherlich
199. **Tratten.** } slawisch. Etymon wohl *trata,* Weideplatz, Mikl. II, Nr. 689.

200. **Treffen** bei Aussee. Urkundlich nicht belegbar. Slawische Abstammung möglich von *drêvo,* Baum, Mikl. II, Nr. 88; andere Etyma wären *trêby,* Opfer, und *trêbiti,* roden. Man vgl. die Ortsnamen Třebová (böhmisch), Trzebinia (polnisch), Trepča (serbisch). Eines dieser Ausgangsworte ist wohl auch anzunehmen bei der Interpretation der folgenden zwei, durch ihre historischen Formen unzureichend aufgeklärten Ortsnamen:

201. **Trieben** bei Rottenmann: ‚T r e b o c h', Z. I, 320, J. 1150; ‚T r a b o c h' Z. I, 295, zirka J. 1150; ‚T r i e b i n'

Z. I, 527, J. 1174; spätere Formen ‚Treibin‘ und ‚Trieba‘ — Etymon wohl *drêvo* — und

202. **Trieben** im Paltentale: ‚Triebin‘ Z. I, 316, J. 1150.

203. **Tröschnitz.** ‚Treswiz‘ Z. I, 87, J. 1074—1084. Am besten abzuleiten von *trъstъ,* Schilf, Mikl. II, Nr. 697.

204. **Türnach,** Ort, Berg und Tal. Ohne historische Formen. Höchstwahrscheinlich slawisch, und zwar wohl in Zusammenhang zu bringen mit *trъnъ, spina,* Dorn, Mikl. II, Nr. 696.

205. **Tutschgraben.** Urkundlich nicht belegbar. Abzuleiten vielleicht von *tučь,* Finsternis.

206. **Vorau.** ‚Vorowe‘ Zahn I, 445, J. 1163; ‚Forauwa‘ ibid., J. 1140; Mon. boic. ‚Vorawe‘ III, 121; ‚Forauwa‘ IV, 59; ‚Furowe‘ XII, 85, 87; UoE II, ‚Vorowe‘ J. 1186, 17, VIII und 400, CCLXXII. Abzuleiten aus *borova* von *borъ,* Nadelbaum, Mikl. II, Nr. 19.

207. **Udeldorf.** ‚... curtem ad Uduleniduor in lingua Sclauanisca sic vocatam ...‘ Urkunde Ottos I., 7. März 970, Pavia, bei Zahn I, 30; ... curtem ad vdulenidvor lingua Sclavanisca, theotisce Nidrinhof ... Mikl. II, Nr. 92. Bei der Interpretation dieses Ortsnamens steht man prima vista vor einem Dilemma, wenn man einerseits an eine Zusammensetzung etwa *‚Odolena dvorъ‘* = Hof des Odolen (slawischer Personenname) und andererseits an einen Aufbau aus *‚dvorъ vъ dolině‘* oder *dvorъ u dolini‘* = ‚Hof im Tal‘ oder ‚Hof beim Tal‘ (wobei jeweils der Präpositionalausdruck vor *dvorъ* zu stehen käme) denkt. Da aber der zweite Fall sonst in der slawischen Ortsnamenbildung nicht vorkommt und überdies Personennamen als Namenselement für Ortsbezeichnungen nicht selten sind, ist mit mehr Gewißheit die erste Interpretation *‚Odolenь* (adjektivisch) *dvorъ‘* = ‚Hof des Odolen‘ anzunehmen. Bemerkenswert bleibt, daß der Name ‚Nidrinhof‘ verschwunden ist und die slawische Form die Grundlage der germanisierten Bildung ‚Udeldorf‘ abgegeben hat, was wohl auch nicht gut möglich gewesen wäre, wenn ‚Nidrinhof‘ faktisch die deutsche Übersetzung von *‚vdulenidvor‘* dargestellt hätte.

208. **Welz.** ‚V e l i z a' Zahn I, 43, 10. Mai 1007. Abzuleiten von *velikъ,* groß, Mikl. II, Nr. 718.

Auf einstige slawische Besiedelung ihrer jeweiligen Umgebung weisen die folgenden Ortsnamen, Zusammensetzungen mit ‚windisch' = ‚slawisch', hin:

209. **Windischbichel** (770 m, Feitscher Wald), ohne historische Namensform;

210. **Windisch-Feistritz,** in dieser Form schon deutlich bei Z. II, 338, J. 1227;

211. **Windisch-Graetz.** ‚W i n d i s k - G r a z e' Z. I, 453, J. 1165; ‚W i n d i s k i n - G r a e z' Z. I, 706, J. 1190. Vgl. die Interpretation des Ortsnamens Graz in diesem Abschnitt unter 57.

212. **Winden.** ‚W i n e d e n' Z. I, 211, J. 1140. Die Bezeichnung der Slawen als Winden hat sich hier ebenfalls erhalten.

213. **Zanitzenalpe** (1824 m). Ohne historische Formen, sicher slawischen Ursprungs. Etymon höchstwahrscheinlich *sênica* von *sêno,* Heu.

214. **Zauchen.** Urkundlich nicht belegbar, aber nach zahlreichen Analogien sicherlich mit *suhъ,* trocken, in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Mikl. II, Nr. 640.

215. **Zebereralpe.** Ohne historische Formen. Vermutlich slawisch und etwa mit *severъ,* Norden, als Etymon zu erklären.

216. **Zedernitz.** ‚O t a r n i z a', ‚H o t e r n i z', ‚Z e d e r n i z a' bei Zahn I, 77, 99, 112, 118, 294 zu den J. 1066, 1080, 1103, 1114, 1149 erwähnt. Slawisch. Etymon?

217. **Zeiritz-Alm, -Kampel, -Törl,** drei Berge von 1605, 2125 und 1985 m Höhe. Urkundlich nicht belegbar, aber sicher slawisch. Wohl im Zusammenhang entweder mit *sirъ, sorgum vulgare,* Mikl. II, Nr. 576, oder mit *žirъ,* Weideplatz, Mikl. II, Nr. 784. Vgl. Sairach in Krain.

218. **Zirnitzbach.** Ohne historische Formen. Slawisch und zwar wohl aus einer Ableitung *črъnica* von *črъnъ,* schwarz, Mikl. II, Nr. 71 entstanden.

219. **Zirbitzkogel** (2397 m). Urkundlich nicht belegbar. Slawisch. Etymon? Ebenso

220. **Zittritz-Bach, -Graben.**

221. **Zuckthal.** ‚a d Z u c h e d o l‘ Zahn I, 141, J. 1130, Entstanden aus *suhъ* + *dolъ* = trockener Graben, trockenes Tal. Vgl. Mikl. II, Nr. 640 und 683.

222. **Zwerglitzgraben** (südöstlich vom Hoch-Veitsch). Ohne historische Formen. Sicher slawisch und wohl mit *crъky,* Kirche, Mikl. II, Nr. 60, in Zusammenhang. Vgl. Zirklach in Krain.

Inhaltsangabe der historischen Einleitung.

Allgemeiner geschichtlicher Grundriß der Einwanderung der Slawen in die jetzt deutsch-österreichischen Alpenländer.

(Von der norisch-römischen Epoche bis zur deutschen Besiedlung.)

Allgemeines Quellenverzeichnis.

Historische Quellen: 1. Urkundensammlungen: Fontes rerum austriacarum, zitiert als „Fra"; Monumenta boica; Urkundenbuch des Landes ob der Enns (Oberösterreich) [UoE]; Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster; Regesta episcoporum Salisburgensium, ed. Meiller; Acta Tirolensia von Redlich; Sinnachers Beiträge zur Geschichte Tirols; Jaksch' Monumenta historica ducatus Carinthiae; Zahns Urkundenbuch von Steiermark; die landesfürstlichen Gesamturbare der Steiermark aus dem Mittelalter von Dopsch; und andere in geringerem Umfang herangezogene Quellen, die jeweils im Texte zitiert werden. — 2. Annalen und alte pragmatische Werke: Annales Fuldenses; Einhardi annales; Annales Laurissenses; Annales s. Emmerani; Eugippii vita s. Severini; Vitae der Slawenapostel Kyrill und Method etc.; Konstantin Porphyrogennetos' De administrando imperio; Ammianus Marcellinus; Prokopios' Bellum Gothicum; Jordanes' De rebus Geticis; Paulus Diaconus; Priscus; Briefe Papst Johannes' VIII.; Chronik des Fredegar; Conversio Bagoiaorum et Carantanorum; moderne pragmatische Werke und Abhandlungen sind gegebenen Ortes im Texte zitiert.

Philologische Quellen: Hauptsächlich die etymologischen Schriften von Franz Miklosich: Die slawischen Ortsnamen aus Appellativen, I. 1872, II. 1874, sowie: Die Bildung der Ortsnamen aus Personennamen im Slawischen, 1864; außerdem Abhandlungen von v. Jagić u. a. m.

Die Ableitungswörter der Ortsnamen sind altkirchenslawisch, also ältestes slawisches Sprachgut, und zwar in lateinischer Transkription. — Herrn Hofrat o. ö. Prof. Dr. Josef Konstantin Jireček ist der Verfasser für viele wertvolle Hinweise und Daten zu besonderem Danke verbunden.

INHALT.

Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 176. Band, 7. Abhandlung

Die *Aməša Spəntas*

Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung

von

Dr. Bernhard Geiger,

Privatdozent an der k. k. Universität in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 10. Juni 1914

Wien, 1916

In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

VORWORT.

Die vorliegende Abhandlung will nicht etwa eine den Gegenstand erschöpfende Monographie über die Aməša Spəntas sein, wie wir sie wohl noch von Jackson erwarten dürfen, sondern, wie der Titel besagt, ein Versuch, die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung und Herkunft dieser Gottheiten zu lösen. Weit wichtiger und notwendiger als das Zusammentragen aller erreichbaren Daten über die Aməša Spəntas schien es mir, in das Chaos von Meinungen über das Früher oder Später der abstrakten und der konkreten Bedeutung der Aməša Spəntas sowie über ihr Verhältnis zu den Ādityas Ordnung zu bringen und durch eine kritische Prüfung der sehr weit auseinandergehenden Anschauungen festen Boden für eine Lösung des Problems zu gewinnen. Es sind eigentlich nur zwei Richtungen, die einander schroff gegenüberstehen. Sie werden einerseits durch Anhänger der von J. Darmesteter in seinem ‚Ormazd et Ahriman' (Paris 1877) niedergelegten Ansichten repräsentiert, andrerseits durch Anhänger von C. de Harlez, der den Standpunkt Darmesteters auf das heftigste bekämpft hat. Es haben sich später noch andere Hypothesen hinzugesellt, die eher verwirrend als klärend gewirkt haben. An einer eingehenden kritischen Untersuchung aller dieser Lösungsversuche aber, die so manchen Irrtum aufgedeckt und unter anderem die Überschätzung von Harlez' Darlegungen verhütet hätte, hat es bisher gefehlt. So wenig verlockend mir eine solche Aufgabe auch schien, habe ich mich ihr doch nicht entziehen können, wenn ich es mit einiger Aussicht auf Erfolg versuchen wollte, eine möglichst einleuchtende Lösung der in

Betracht kommenden Fragen zu bieten. Die Ergebnisse meiner Untersuchung kommen dem Standpunkt am nächsten, den Darmesteter in ‚Ormazd et Ahriman' vertreten hat. Damit ist schon gegeben, daß sie nicht viel Neues enthalten kann. Ich glaube aber immerhin auch einige neue Gesichtspunkte gewonnen und dadurch eine Anzahl von Schwierigkeiten beseitigt zu haben, die es mit verschuldet haben, daß die bisherigen Lösungsversuche entweder auf Irrwege geraten oder auf halbem Wege stehen geblieben sind. Ich darf also wohl hoffen, daß meine Untersuchung durch Hinwegräumung einer Reihe von eingewurzelten Irrtümern und durch eine möglichst ausreichende, auf neue Beobachtungen gestützte Begründung alter Ansichten das Problem zum mindesten einer befriedigenden Lösung näher gebracht habe.

Neu ist unter anderem meine Vermutung über das awestische Wort *spənta-*, die ich in dem ersten Kapitel zu begründen versuche. Nur mit größtem Widerstreben habe ich mich hier in sehr, vielleicht allzu ausführlicher Weise mit Ansichten auseinandergesetzt, die meiner Etymologie im Wege standen. Aber ich wollte und konnte nicht Behauptungen ohne ausreichende Begründung hinstellen, die durch den Hinweis auf eben jene Ansichten hätten abgetan werden können. Ich habe indessen das Gefühl, daß diese langen Auseinandersetzungen sich denn doch nicht als überflüssig erweisen werden. Sie werden mindestens einige Klarheit schaffen und manches offenkundig Falsche, das sich bis heute behauptet hat, endgiltig beseitigen. Die eine oder die andere Bemerkung dürfte auch der Interpretation einzelner Stellen des Ṛgveda zustatten kommen.

Die in dieser Abhandlung vorgetragenen Anschauungen habe ich vor allem auf Grund der Lektüre des Ṛgveda und des Awesta und unabhängig von einem großen Teile der modernen religionsgeschichtlichen Literatur schon vor Jahren gewonnen. Nachträglich habe ich natürlich alles mir Erreichbare, das über den Gegenstand geschrieben worden ist, berücksichtigt, ohne jedoch im wesentlichen meine Ansichten zu ändern.

Wenn ich diese Abhandlung, deren Drucklegung sich infolge äußerer Umstände immer wieder verzögert hat, jetzt endlich dem Druck übergebe, so habe ich dies vor allem der

Ermutigung durch meinen hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. L. v. Schroeder und seinem freundlichen Drängen zur Veröffentlichung zu verdanken. Wie er meine Studien von Anfang an mit unermüdlicher gütiger Hilfsbereitschaft gefördert, zum Teile überhaupt möglich gemacht hat, so hat er auch an dem Werden der vorliegenden Arbeit lebhaften Anteil genommen. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlichst gedankt. Meinen hochverehrten Göttinger Lehrern, den Herren Professoren Dr. F. C. Andreas und Dr. J. Wackernagel bin ich für einige freundliche Mitteilungen zu meiner Vermutung über *spənta-*, Herrn Professor Dr. R. Trautmann und Herrn Privatdozenten Dr. N. Jokl für Aufklärung über lit. *szveñtas*, aksl. *svętъ*, Herrn Prof. Dr. F. Hrozný für Auskünfte über Assyrisches und meinem lieben Freunde, Herrn Privatdozenten Dr. H. Torczyner für einige sehr wertvolle Bemerkungen aus dem Gebiete des Semitischen überhaupt zu großem Dank verpflichtet.

Die philosophische Fakultät der k. k. Universität in Wien hat im Jahre 1914 der vorliegenden Abhandlung in ihrer damaligen kürzeren Fassung den von der ‚Dr. Leopold Anton und Marie Dierl'schen Preisaufgabenstiftung' für die Lösung der Aufgabe ‚Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung' ausgesetzten Preis zuerkannt.

Schließlich sei noch bemerkt, daß ich die Anschauungen von Andreas über den Lautwert der Zeichen des Awesta-Alphabetes, wie ich an einer anderen Stelle darlege und noch weiter auszuführen gedenke, durchaus teile, daß ich aber in dieser Abhandlung die überlieferten Schreibungen der Einfachheit halber beibehalte. Nur anstatt *Ārmati* schreibe ich auch hier durchwegs *Arəmati*.

I.

Die Bedeutung des Namens ‚*Aməša Spənta*'.

Der erste Teil dieses Namens, das Wort ***aməša***, bedarf hinsichtlich seiner Etymologie und Bedeutung keiner Erörterung. Nur in bezug auf die Lesung des [illegible] geschriebenen Wortes sei hier bemerkt, daß ich es im Anschluß an Andreas und Wackernagel[1] trotz der Einwendungen, die Bartholomae[2] und Reichelt[3] gegen Andreas' Erklärung der Ligatur [illegible] (= וחר) erhoben haben,[4] *amurta* lese.

Die Ansichten über Herkunft und Bedeutung des Wortes ***spənta*** (lies *sponta*) sind noch immer geteilt. Während eine Anzahl von Gelehrten an der traditionellen Erklärung des Wortes durch *awzūnīk* festhält und es demgemäß durch ‚mehrend', ‚fördernd', wohltätig', ‚segenbringend',[5] ‚segenspendend'[6] wiedergibt, verteidigt Bartholomae[7] die Annahme, daß ***spənta-*** zu lit. ***szveñtas***, aksl. ***svętъ*** (‚heilig') gehöre, mit dem Hinweis auf die lautlichen Schwierigkeiten, die der etymologischen Vereinigung des mittelpersischen *awzūnīk* mit den awestischen Wörtern ***spənta-***, *spanyah-*, ***spəništa-*** und ***spănah-*** im Wege stehen.[8]

---

[1] Zuletzt Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1911, pp. 2 f. und 33 (des Sep.-Abdr.).

[2] Zum altiran. Wörterbuch, pp. 8 ff.

[3] WZKM XXVII, 58.

[4] Vgl. meinen Beitrag zur Festschrift Andreas, p. 93.

[5] Zuletzt Geldner, Sitzungsber. Preuß. Ak. d. Wiss. 1904, 1081 (Y. 44, 2), dagegen ‚heilig' p. 1083 (Y. 44, 7); 1903, 423: ‚gedeihlich', ‚segensreich'.

[6] Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, p. 364 (Y. 28, 1) etc.

[7] Altiran. Wörterb., Sp. 1621, No. 15.

[8] Geldner hat Ved. St. 3, 45, Anm. 1 und Sitzungsber. Preuß. Ak. d. W. 1903, 423 *spənta-* wie *sūra-* ‚stark' (ai. *śūra-*) von der Wurzel *sū-* (ai. *śū-*) ab-

Bisweilen begegnen wir auch der Auffassung, die Bedeutung ‚heilig' habe sich aus der Bedeutung ‚wohltätig' entwickelt,[1] und schließlich wird sogar die traditionelle Erklärung als vereinbar mit der Annahme etymologischer Verwandtschaft des awestischen und der litauisch-slavischen Wörter angesehen.[2] Ich will die Gelegenheit benützen, um eine nach einer anderen Richtung weisende Vermutung mitzuteilen, die ich seit längerer Zeit hege. Vielleicht wird sich mit meiner Erklärung auch die Bedeutung von *awzūnīk* vereinbaren lassen. Wenn wir den awestischen Wörtern *spanyah-*, *spəništa-*, *spənta- und spǎnah-* die altindischen, nur im Ṛgveda vorkommenden Bildungen *pányas-* — neben *pánīyas-* —, *pániṣṭha-*, *panitá-* und *panasyáte* (das ein nicht mehr erhaltenes Substantiv **panas-* voraussetzt) gegenüberstellen, so drängt sich wohl die Vermutung auf, daß die auf eine awestische Wurzel **span-* zurückgehenden Wörter mit den zu der vedischen Wurzel *pan-* gehörigen Formen etymologisch verwandt seien, daß also das vedische *pan-* zu den Wurzeln gehöre, deren anlautendes *s* vor einem Verschlußlaut abgefallen, in einer verwandten Sprache aber erhalten geblieben ist.[3] Eine starke Stütze dieser Vermutung bildet der Umstand, daß der Komparativ *pánīyasī* an zwei Stellen des Ṛgveda (X, 64, 15 und 92, 4) Attribut der vedischen *Aramati*, das Partizip *spəntā* sehr häufig Epitheton der *Ārmati* (*Arəmati*) ist.[4] Man wird dagegen nicht etwa geltend machen dürfen, daß

geleitet, auf die er auch *awzūnīk* und np. *ǔfzūdān* [Brthl., Airan. Wtb. s. v. No. 15: *afsūdan*!] — wie schon Horn, Neupers. Etym. s. v. — zurückführt. Dagegen haben auch Einspruch erhoben Hübschmann, Pers. Stud. 16, Salemann, Grundriß I, 304. Ferner haben Darmesteter (Ormazd et Ahr. 89), Justi (Handb.) und W. Geiger (Handb.) *spənta-* von **span-*, einer ‚Wurzelerweiterung' von *sū-* (ai. *śū-*) abgeleitet. Über das mit *spənta-* verglichene ai. *śvāntá-* vgl. p. 31.

[1] Spiegel, Kommentar über d. Avesta I, 48, wo *spənta-* ‚der Mehrer' mit lat. *Augustus* verglichen wird, und Jackson, Avesta Reader 100, der es mit engl. ‚*august* = reverend, from Lat. *aug-eo* „to increase"' vergleicht.

[2] Spiegel, l. c. und J. H. Moulton, Early Zoroastrianism (London 1913), p. 145 f.

[3] Vgl. solche Wurzeln bei Wackernagel, Altindische Grammatik I, p. 266.

[4] Zwar hat schon Brunnhofer, Arische Urzeit 192 *spənta* mit *pánīyasī* in Verbindung gebracht. Aber er hält *Arámatiḥ pánīyasī* für ‚ganz iranisch und eine sanskrit-arische Aneignung des zendischen *çpenta*', und *pánīyas* scheint ihm ‚nur eine Aushilfe zur lautlichen Wiedergabe des *çpenta* zu

die Übereinstimmung nicht vollständig sei, weil dort der Komparativ, hier das als Positiv verwendete Partizip erscheint. Die vedischen Dichter scheinen eben anstatt des Partizips *panitá-*, das nur einmal (V, 41, 9) als Attribut des *Āptya* vorkommt, mit Vorliebe den Komparativ *pánīyas-*, *pányas-* zu gebrauchen, um die durch ihn näher bestimmten Wörter (außer *arámati-* das bedeutungsverwandte *dhītí-*, ferner *táviṣī*, *samídh-*, *tvákṣas-*, *kṣáya-* usw.) besonders herauszustreichen. Als Attribut des *Agni* (VIII, 74, 3: *pányāṃsaṃ jātávedasaṃ*) erfährt er einmal (III, 1, 13: *apā́ṃ gárbhaṃ . . . pániṣṭhaṃ jātáṃ*) noch eine Steigerung zum Superlativ *pániṣṭha-*, dem er ja in der Bedeutung ganz nahe kommt.[1] In ähnlicher Weise tritt denn auch im Awesta an die Stelle von *spənta-* in Verbindung mit *manyu-* (‚Geist') öfter der Superlativ *spə̄ništa-*, wie auch *vohu-* und *vahišta-* bei *manyu-* und *manah-* miteinander abwechseln.[2]

Wenn wir jetzt die Bedeutung von *spənta-* und die der zugehörigen Wörter feststellen wollen, so müssen wir vom Altindischen ausgehen, weil in ihm außer einer größeren Anzahl von Ableitungen auch noch Verbalformen der Wurzel *pan-* erhalten sind. Dabei stellt sich nun die Notwendigkeit heraus, vorerst noch diese Wurzel einer Untersuchung auf ihre Bedeutung zu unterziehen. Pischel hat sich (Ved. Studien I, 199 ff.)

---

sein'! Seltsam, daß Brunnhofers ‚brahmanisierte Iranier' in diesem Falle *spənta* durch *pánīyasī* wiedergegeben, dagegen Ṛv. IV, 3, 10 ‚*Çpentômainyu*' hinter dem *ἅπαξ λεγόμενον áspandamāno* (Ar. Urzeit 188) versteckt haben!

[1] Vgl. z. B. I, 143, 1: *távyasīṃ návyasīṃ dhītím*; I, 43, 1: *rudrā́ya . . . mīḷhúṣṭamāya távyase*; V, 17, 1: *távyāṃsam . . . agníṃ* (neben *tavásaṃ*: III, 1, 13 usw.). Ferner Delbrück, Syntax, I, 416.

[2] Der awest. Komparativ *spanyå* in Y. 45, 2: *mainyū . . . yayå spanyå . . . mravaṯ yə̄m angrəm*, den Bartholomae durch ‚der heiligere' wiedergibt, wird doch wohl ebenso zu beurteilen sein, wie die erwähnten indischen Komparative, und nicht als echter Komparativ. Das Gegenstück des ‚bösen' Geistes wird schwerlich der ‚heiligere' Geist heißen können. Steht doch in Y. 30, 5: *ayå manivå varatā yə̄ drəgvå acištā vərəzyō, ašəm mainyuš spə̄ništō* dem ‚lügenhaften' Geist nicht der ‚heiligere', sondern der *mainyuš spə̄ništō* gegenüber. Ähnliches hat also wohl auch für *vahyō akəmcā* (Y. 30, 3) zu gelten, das Bartholomae mit ‚das Bessere und das Böse' übersetzt. Vgl. *manō vahyō . . . ašyaščā*: Y. 48, 4. *Vahyah-* und *ašyah-* sind offenbar soviel wie *vahyō vaŋhə̄uš* und *akāṯ ašyō*: Y. 51, 6 (vgl. ṚV. IX, 66, 17 von Soma: *ugrébhyaś cid ójīyān*, vorher in Vers 16: *ójiṣṭhaḥ*).

bemüht, nachzuweisen, daß unser *pan-* mit der Wurzel *paṇ-* (‚handeln') identisch sei und in einigen Liedern die Bedeutungen ‚anpreisen', verkaufen'; ‚kaufen', übertragen ‚erlangen', ‚erreichen'; ‚wetten auf etwas' habe. Die Bedeutungsentwicklung sei gewesen: 1. feilschen, handeln, und zwar a) kaufen, b) verkaufen, c) wetten; 2. anpreisen; 3. preisen. Es läßt sich unschwer zeigen, daß Pischels Ausführungen durchaus verfehlt sind,[1] und daß seine Interpretation der Verse, in denen *pan-* ‚feilschen', ‚wetten' usw. bedeuten soll, willkürlich ist. Denn an keiner dieser Stellen ergibt sich die Notwendigkeit, von den Bedeutungen ‚preisen', ‚verherrlichen', bewundern' abzugehen, die der Wurzel *pan-* sonst eigen sind. So wird die Übersetzung von VII, 1, 10: *imé náro vṛtrahátyeṣu . . . víśvā . . . abhí santu māyā́ḥ | yé me dhíyaṃ panáyanta praśastā́m* ‖ ‚Die Männer sollen . . . in den Schlachten alle . . . Ränke überwinden, die dieses mein vortreffliches Lied . . . erstanden (gekauft) haben' keineswegs durch die Erwägung gerechtfertigt, daß für den vedischen Dichter ‚nur ein klingender Erfolg seines Liedes maßgebend' gewesen sei. Selbst wenn es wahr wäre, daß es den vedischen Dichtern nicht auf die rühmende Anerkennung ihrer Lieder angekommen sei,[2] ließe sich doch bei der Übersetzung ‚diese Männer . . ., die dieses mein vielgerühmtes (herrliches) Lied gepriesen (anerkannt) haben' zu *panáyanta* sehr wohl der Gedanke ergänzen ‚und es auch reich belohnt haben'. Ja, es mag sogar selbstverständlich sein, daß die lobende Anerkennung eines Liedes durch den Fürsten mit einer Belohnung verbunden gewesen ist. Ich verweise nur auf Ṛv. I, 54, 7: *ukthā́ vā yó abhigṛṇā́ti rā́dhasā*[3] ‚oder [der König], welcher die Lieder rühmend anerkennt mit einem Geschenk, . . .'. Hierher gehört auch V, 27, 3: *yó me gíras . . . yukténābhí . . . gṛṇā́ti*, worin zu *yukténa* mit Rücksicht

---

[1] Dies hat schon Böhtlingk, Berichte über d. Verhandl. d. K. sächs. Ges. d. W., Bd. 54 (1902), p. 14 ff., aber, wie mir scheint, mit unzureichenden Gründen, zum Teile auch in nicht ganz einwandfreier Weise nachzuweisen versucht.

[2] Daß gelegentlich, z. B. VII, 32, 15: *maghónaḥ sma vṛtrahátyeṣu codaya yé dádati priyā́ vásu*, nur von dem Lohn die Rede ist, beweist natürlich gar nichts.

[3] Vgl. I, 48, 14 (an Uṣas): *sá na stómān abhí gṛṇīhi rā́dhasā.*

auf *yó me . . . hárī ca yuktá . . . dádāti* (in dem vorhergehenden Verse) nicht **mánasā**, sondern **háriṇā** oder dgl. zu ergänzen sein wird. Übrigens wird in unserem Verse das Lied (*dhī-*) geradezu *praśastá-* (‚vielgerühmt‘, ‚herrlich‘) genannt,[1] wie in zwei vorhergehenden Versen der Reichtum (*rayí-*) und Agni selbst als *praśastá-* bezeichnet werden, und überdies schließen die Verbindungen *pányasīṃ dhītíṃ* (VI, 38, 1) und *dhíyo . . . panasyúvaḥ* (IX, 86, 17) jede Beziehung von *panáyanta* auf ein Belohnen oder gar auf ein Abkaufen (!) des Liedes vollständig aus.

An einer anderen Stelle glaubte Pischel für *pan-* die aus der Bedeutung ‚verkaufen‘ abgeleitete Bedeutung ‚anpreisen‘ feststellen zu können. Es soll nämlich I, 87, 3: *té krīḷáyo dhúnayo bhrájadṛṣṭayaḥ svayáṃ mahitváṃ panayanta dhútayaḥ* besagen, daß die Maruts ihre Größe anpreisen (‚ipsi magnitudinem suam venditant‘), d. h. ‚durch ihren Lärm usw. ihre Macht den Menschen zum Bewußtsein bringen‘. Läßt nicht schon das Wörtchen *svayám* erkennen, daß diese Erklärung gezwungen ist? Es unterliegt ja doch keinem Zweifel, daß schon Max Müllers Übersetzung ‚have themselves praised their greatness‘ das Richtige (und so Einfache und Naheliegende!) getroffen hat.[2] Wenn es VII, 56, 11 von den Maruts heißt, daß sie selbst ihre Körper schmücken (*svayáṃ tanvàḥ śúmbhamānāḥ*), ferner V, 55, 2, daß sie selbst sich ihre Kraft geschaffen haben (*svayám dadhidhve táviṣīṃ*), so wird man nicht behaupten dürfen, es sei ‚dem Charakter der Maruts nicht angemessen‘, wenn von diesen munteren, lärmenden, singenden Gesellen gesagt wird, daß sie (mit ihrem Brausen und Singen) selbst ihre Größe (Herrlichkeit) preisen (besingen).[3] Sonst ist ja das Preisen ihrer Größe das Geschäft der Dichter (vgl. I, 166, 1: *tán nú vocāma rabhasā́ya jánmane pū́rvaṃ ma-*

[1] Pischels Behauptung, es sei den vedischen Sängern nur auf die Bezahlung ihrer Lieder angekommen, wird besonders schlagend widerlegt durch VII, 84, 3 (an Indra-Varuṇa): *kṛtáṃ bráhmāṇi sūríṣu praśastá.*

[2] Ungenau Roth (Pet. Wtb.) ‚sich freuen über etw.‘, Grassmann ‚verkünden‘, Ludwig ‚bewundern‘.

[3] Besingen doch die Maruts nach III, 32, 3 (*árcanta indra marútas ta ójaḥ*) auch die Kraft des Indra! So auch I, 166, 7: *árcanty arkáṃ . . . vidúr vīrásya prathamā́ni paúṃsyā.*

hitvám; I, 167, 7: *prá tám vivakmi vákmyo yá eṣām marútām mahimā satyó ásti*; wohl auch V, 55, 4: *ābhūṣéṇyam vo maruto mahitvanám*).[1] Überdies beweisen die Wendungen *só asya mahimā paniṣṭa* (VII, 45, 2), *mahás te . . . mahimā panasyate* (VIII, 101, 11), *mahán hy àsya mahimā panasyáte* (X, 75, 9) und *mahimā vām . . . pániṣṭha(ḥ)* (VI, 59, 2), sowie das Epitheton *panasyú-* (‚Preis erstrebend', ‚preisenswert', vgl. *śravasyú-*), das den Maruts beigelegt wird (I, 38, 15: *márutam gaṇám . . . panasyúm arkíṇam*; V, 56, 9; X, 77, 3; V, 61, 15: *vipanyú-*), daß auch in unserem Verse *pan-* in der Verbindung mit *mahitvá-* nicht die, wenn auch abgeschwächte, kommerzielle Bedeutung besitzen kann, die ihr Pischel aufzwingen wollte.

Auch die Behauptung, daß dieselbe Bedeutung in V, 20, 1: *yám agne . . . tvám cin mányase rayím | tám no gīrbhíh śraváyyam devatrā panayā yújam* ‖ vorliege, erweist sich als irrig. Denn Pischels Übersetzung ‚O Agni, das rühmenswerte Gut, das du für geeignet hältst, das preise du zugleich mit unseren Liedern (*no gīrbhír yújam*) den Göttern an (diis vendita)' ist zweifellos verfehlt. Die Wendung *yám . . . mányase* (‚den — uns zu verschaffen — du für gut hältst')[2] und das Epitheton *śraváyya-* weisen deutlich genug darauf hin, daß *rayí-* nicht die Opferspende, sondern den Reichtum bezeichnet, den Agni verschaffen soll. Dazu kommt noch, daß *rayí-* in der Tat niemals, wie etwa *rātí-*, auch zur Bezeichnung der Opfergabe verwendet wird. Wie in zahlreichen anderen Fällen *gīrbhíḥ* und die Instrumentale bedeutungsverwandter Wörter bei einem Verbum des Preisens stehen, so ist *gīrbhíḥ* auch hier mit *panaya* und sicherlich nicht mit *yújam* zu verbinden, das vielmehr Apposition zu *rayím* ist.[3] Es ist also zu übersetzen: ‚. . . . diesen rühmenswerten (herrlichen) Reichtum als (ständigen) Begleiter preise du mit unseren Liedern bei den Göttern [, damit sie ihn uns senden].'[4]

[1] *Mahimán-* in Verbindung mit einem anderen Verbum des Preisens VIII, 3, 4: *satyáḥ só asya mahimā gṛṇe* und VIII, 46, 3: *á yásya te mahimānam . . . gīrbhír gṛṇánti kārávaḥ*.

[2] Vgl. X, 21, 4: *yám agne mányase rayím . . . | tám ā no . . . bharā.* Auch V, 39, 2: *yán mányase várenyam índra . . . tád ā bhara.*

[3] Vgl. IV, 37, 5: *rayím . . . yújam | . . . havāmahe.* Außerdem *rāyā yujā* VII, 43, 5; 95, 4.

[4] Daß übrigens die Bedeutung ‚anpreisen' durchaus nicht auf die Grund-

Welch großer Anstrengungen man bedarf, um die Identität der Wurzel *pan-* mit *paṇ-* (,handeln') darzutun, lehrt am deutlichsten Pischels Annahme, daß *pan-* in VI, 4, 3: *dyávo ná yásya panáyanty ábhvam* die aus ,kaufen' abgeleitete Bedeutung ,erwerben', ,erringen', ,erreichen' habe. Diese Annahme ist so weit hergeholt, daß sie eine Zurückweisung überflüssig macht. Geldner ist Ved. Stud. 3, 119 ff. noch über Pischel hinausgegangen. Er übersetzt unsere Stelle: ,Von dessen Schrecknis die Tage nichts abhandeln' und II, 4, 5: *á yán me ábhvaṃ vanádaḥ pánanta* ,Als meine Gebete seine Schreckensgestalt abfeilschten'. Diese wunderliche Deutung, an der wohl auch der nüchternste Beurteiler der vedischen Hymnen Anstoß nehmen muß, hat Geldner später teils aufgegeben, teils gemildert. In seinem ,Glossar' zu ,Der Rigveda in Auswahl' sind für *pan-* auch zu VI, 4, 3 die Bedeutungen ,loben', ,rühmen', . . . ,schön finden' angegeben, während ihm zu II, 4, 5 (wo *pan-* mit der Präposition *á* erscheint) die Bedeutung ,durch Bitten besänftigen' beigelegt wird. Da in beiden Fällen von dem *ábhva-* des Agni die Rede ist, kann die verschiedene Behandlung des damit verbundenen Verbums *pan-* nicht berechtigt sein. Ist das *ábhva-* in VI, 4, 3 etwas Preisenswertes, so kann es hier nicht die schlimme Bedeutung ,Schrecknis' (,Spuk', ,Graus', ,Gespenst' u. dgl. m.) haben, die das Wort auch nach Geldners ,Glossar' durchwegs besitzen soll. Daraus folgt aber auch, daß in II, 4, 5 *ábhva-* nicht ,Schreckensgestalt' und *á-pan-* nicht ,durch Bitten besänftigen' bedeuten kann. Die Übersetzung ,durch Bitten besänftigen' ist offenbar eine gemilderte Form von ,abfeilschen', verdankt also ihr Dasein nur dem Bemühen, Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* doch noch für die eine oder die andere Vedastelle zu retten. Daß *á-pan-* in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet als ,preisen', wird durch zwei andere Verse bewiesen, in denen *pan-* ebenfalls in Verbindung mit der Präposition *á* vorkommt. Es sind die Verse VIII, 2, 17: *ná ghem anyád á papana* . . . . | *távéd u stómaṃ ciketa* und X, 74, 4: *á tát ta indrāyávaḥ panantābhí yá ūrváṃ gómantaṃ títṛtsān* | . . . *yé puruputrā́ṃ mahī́ṃ* . . . *dúdukṣan* .

bedeutung ,kaufen', ,verkaufen' zurückgehen muß, ersieht man aus V, 52, 5: *prá yajñáṃ* . . . *arcā marúdbhyaḥ*.

Wenn Geldner im ‚Glossar' für diese zwei Stellen die Bedeutungen ‚exorare', ‚etwas durch Lob erbitten' ansetzt, so liegt hier wieder ein ganz und gar ungerechtfertigtes Zugeständnis an Pischels Etymologie vor. Abgesehen davon, daß schon der Zusammenhang in beiden Versen die Bedeutung ‚preisen' geradezu fordert,[1] wird jeder Zweifel durch Parallelstellen vollends behoben. Zu VIII, 2, 17 genügt der Hinweis auf VIII, 1, 1: *mā́ cid anyád ví śaṃsata . . . . | índram ít stotā.* Der Vers X, 74, 4 aber gehört zweifellos zu denjenigen Stellen, nach welchen Indras ‚Freunde', die alten Sänger (die Angiras usw.), Indra preisend, d. h. durch die Wirkung ihrer, den Indra begeisternden und zu Heldentaten anfeuernden Lieder, den ‚Kuhstall' aufgebrochen haben. Man vergleiche besonders IV, 16, 6: *víśvāni śakró náryāṇi vidvā́n apó rireca sákhibhir níkāmaiḥ | áśmānaṃ cid yé bibhidúr vácobhir vrajáṃ gómantam uśíjo ví vavruḥ* ‖ und V, 29, 12: *návagvāsaḥ sutásomāsa índraṃ dáśagvāso abhy àrcanty arkaíḥ | gávyaṃ cid ūrvám . . . nárah śaśamānā́ ápa vran* ‖.[2] Aber auch dort, wo die Spaltung des Felsens und die Gewinnung der Kühe ausdrücklich Indra zugeschrieben wird, wird bekanntlich überaus häufig hervorgehoben, daß er von den Sängern gepriesen (besungen) diese Heldentat vollbracht habe. Es kann also keine Rede davon sein, daß *ā́-pan-* in X, 74, 4 ‚durch Lob erbitten' bedeute. Zu *tát te* ist natürlich *indriyám, vīryàm, paúṃsyam* oder ein ähnliches Wort zu ergänzen.[3]

Außer diesen Erwägungen läßt schon der Widerspruch, der darin liegt, daß Geldner VI, 4, 3 *pan-* in Verbindung mit *ábhva-* durch ‚loben' wiedergibt, dagegen II, 4, 5 *ā́-pan-* in Ver-

---

[1] Da Geldners ‚exorare' sich auch auf die Präposition *ā́* zu stützen scheint, so sei darauf hingewiesen, daß auch *ā́-gṛ-* (z. B. in VIII, 46, 3: *ā́ yásya te mahimā́naṃ . . . | gīrbhír gṛṇánti kārávaḥ* ‖) die Bedeutung des verb. simplex beibehält, bzw. ‚laut preisen' bedeutet.

[2] Vgl. auch VIII, 3, 8: *adyā́ tám asya mahimā́nam āyávó 'nu ṣṭuvanti pūrváthā* und 16: *índraṃ stómebhir maháyanta āyávaḥ priyámedhāso asvaran,* ferner I, 117, 25: *etā́ni vām aśvinā vīryā̀ṇi prá pūrvyā́ṇy āyávo 'vocan.*

[3] Vgl. VIII, 15, 6: *tád adyā́ cit ta ukthínó 'nu ṣṭuvanti pūrváthā | . . . apó jayā divé-dive;* VI, 69, 5: *tát panayā́yyaṃ vām* und III, 57, 1: *tád . . . panitā́ro asyāḥ* (vgl. p. 23).

bindung mit *ábhva-* die Bedeutung ‚durch Bitten besänftigen‘ beilegt, erkennen, daß Geldners Erklärung von II, 4, 5 willkürlich und unhaltbar ist. Und zwar gilt dies nicht nur für *á-pan-*, sondern auch für das Wort *ábhva-*, von dessen Bedeutung es ja auch noch abhängt, ob wir an der im übrigen feststehenden Bedeutung von *á-pan-* ‚preisen‘ festhalten dürfen. Geldners Ausführungen über *ábhva-* (Ved. Stud. 3, 117 ff.), in denen die Bedeutungen ‚Schrecknis, Graus, Schreckensgestalt, Schreckenserscheinung, Gespenst, Spuk, Popanz‘ angesetzt werden, sind zum Teile alles eher, denn überzeugend. Schon die Ansicht, daß unter dem *ábhva-* des Agni der Rauch zu verstehen sei, in dem man des Gottes ‚Schrecknis‘ oder ‚Schreckensgestalt‘, seine ‚*ghorā tanūḥ*‘, gesehen habe, hält einer Prüfung nicht stand. Nach Geldner würde II, 4, 5 besagen, Agni habe, wie einst bei seiner Auffindung durch die *uśíjaḥ*, seine Farbe gewechselt, d. h. er habe hell aufgeleuchtet, nachdem des Opferers Gebete ihm den Rauch abgefeilscht oder — gemäß dem ‚Glossar‘ — seinen Rauch durch Bitten besänftigt hatten. Diese Auffassung widerspricht aber ganz und gar der Art, in der sonst im ṚV. des Rauches Erwähnung geschieht. Man vergleiche z. B. I, 36, 9: *śócasva . . . | ví dhūmám . . . aruṣám . . . sṛjá . . . darśatám*; VII, 2, 1: *śócā bṛhád yajatáṃ dhūmám ṛṇván*; VII, 3, 3: *úd yásya te . . . cáranty . . . idhānáḥ | áchā dyám aruṣó dhūmá eti*, ähnlich VII, 16, 3 (*dhūmáso aruṣáso*), X, 45, 7, VI, 48, 6, IV, 6, 2, V, 11, 3; ferner VI, 2, 6: *tveṣás te dhūmá ṛṇvati diví ṣáñ chukrá átataḥ*; V, 9, 5: *arcáyaḥ . . . dhūmínaḥ*; X, 46, 7: *arcáddhūmāso agnáyaḥ . . . vanarṣádo*; VIII, 23, 1: *jātávedasam | cariṣṇúdhūmam ágṛbhītaśociṣam*. Diese und andere Stellen beweisen, daß Geldners ‚Rauchtheorie‘ den vedischen Dichtern völlig unbekannt gewesen ist. Anstatt den Rauch ‚durch Bitten zu besänftigen‘, bewunderten und priesen sie ihn vielmehr, wenn er, die Flammen begleitend, zum Himmel emporwirbelte. Ist es also denkbar, daß die Dichter den Rauch als Agnis *ghorā tanūḥ*, als ‚Schreckniß‘, angesehen haben? Auch mit *kṛṣṇám ábhvam* in I, 140, 5: *ád asya té dhvasáyanto vŕtherate kṛṣṇám ábhvaṃ máhi várpaḥ kárikrataḥ* kann nicht, wie Geldner annimmt, der Rauch gemeint sein. Da läge es denn doch viel näher, *kṛṣṇám ábhvam* auf die schwarze Farbe zu beziehen,

die das vom Feuer verzehrte Holz annimmt,[1] während man in *máhi várpaḥ* — wie in VI, 3, 4: *tigmám cid éma, máhi várpo asya* — eine Bezeichnung des flammenden Feuers zu sehen hat.[2] In der Tat ist in den Hymnen oft genug von dem schwarzen Weg die Rede, den das helleuchtende Feuer im Holze geht (vgl. I, 58, 4: *tṛṣú yád . . . vaníno vṛṣāyáse kṛṣṇáṃ ta éma rúśadūrme*; IV, 7, 9: *kṛṣṇáṃ ta éma rúśataḥ puró bhā́s*; VII, 3, 2: *vrájanaṃ kṛṣṇám*); auf ihn und nicht etwa auf den Rauch beziehen sich natürlich auch Agnis Epitheta *kṛṣṇádhvan-*, *kṛṣṇáyāma-*, *kṛṣṇávyathis-* usw.[3] Bedürfte es noch eines Beweises, so würde er durch VI, 60, 10: *yó arcíṣā vánā víśvā pariṣvájat | kṛṣṇā́ kṛṇóti jihváyā ||* erbracht. Davon, daß die Dichter diesen ‚schwarzen Weg' des Agni als ‚Schrecknis' angesehen hätten, verraten die Lieder nicht das geringste. Indessen halte ich es für wahrscheinlicher, daß *ábhva-* eine Eigenschaft des in der Verborgenheit weilenden, im Holze oder auch im Wasser versteckten Agni bezeichnet, und zwar ‚das über alles Sein hinausragende'[4] Wunderbare und Ungeheure seines Wesens, das selbst der Götter Furcht erregte (I, 67, 3: *háste dádhāno nṛmṇā́ víśvāny áme devā́n dhād gúhā niṣī́dan*; VI, 9, 7: *víśve devā́ anamasyan bhiyānā́s tvā́m agne támasi tasthivā́ṃsam*). Da Agnis Versteck im Dunkel (*támasi*) liegt, konnte das *ábhva-* I, 140, 5 *kṛṣṇám* (‚das schwarze Ungeheure') genannt werden, obwohl er selbst auch in der

[1] So erklärt Sāyaṇa an dieser Stelle *ábhvam* durch *abhibhavadgamanamārgam*.

[2] Geldner scheint (Ved. Stud. 3, 121) auch *máhi v.* auf den Rauch zu beziehen. Ich verweise dem gegenüber nur auf X, 3, 2: *kṛṣṇā́m yád énīm abhí várpasā bhū́t.*

[3] Auch *kṛṣṇā́so . . . sūrā́yaḥ* (I, 141, 8) muß irgendwie ‚schwarze Bahnen' bedeuten, wie schon Sāyaṇa erklärt, und darf nicht mit Oldenberg, Ṛgveda z. St. auf den Rauch bezogen werden.

[4] Diese Etymologie des Wortes, die Grassmann (Wtb. s. v.) angehört, trifft meines Erachtens das Richtige. Sie ist noch präziser als Roths ‚Unding'. Aber auch R. hat schon erkannt, daß das Wort einerseits das Ungeheure im Sinne des Gewaltigen, Furchtbaren, andrerseits das Ungeheure im Sinne des Grausigen zum Ausdruck bringt. Beide haben meines Erachtens geirrt, wenn sie das *kṛṣṇám ábhvam* des Agni als ‚schwarzen Schrecken' (‚schwarzes Grauen') des Dunkels gedeutet und dem *kṛṣṇám* oder *ásitam ábhvam* der Nacht, das durch die Morgenröte verdrängt wird (I, 92, 5; IV, 51, 9), gleichgesetzt haben.

Verborgenheit leuchtet (IV, 7, 6: *vána á vītám . . . citrám sántam gúhā hitám*; II, 35, 11: *tád asyānīkam utá cāru nāmāpīcyàm vardhate náptur apám*). Dieses Ungeheure und Rätselhafte seines Wesens und die übernatürliche Macht, die ihm in seinem geheimnisvollen Versteck innewohnt, flößen wohl Scheu, ja Furcht ein; sie sind aber keineswegs als ‚Schrecknis‘ oder ‚Drohgespenst‘ gedacht. Die Götter und die Angiras bemühen sich nicht, den versteckten Agni ‚durch Bitten zu besänftigen‘, sondern sie beten ihn an und preisen ihn und ‚finden‘ ihn dadurch (VI, 9, 7: *víśve devā́ anamasyan bhiyānā́s*; X, 46, 2: *gúhā cátantam uśíjo námobhir ichanto dhīrā bhṛ́gavo 'vindan*; I, 67, 3: *vidántīm átra náro dhiyaṃdhā́ hṛdā́ yát taṣṭā́n mántrāñ áśaṃsan*). Nur wenn man das *ábhvam* des Agni so versteht, lassen sich die Verse II, 4, 5 und VI, 4, 3 ungezwungen erklären. Der erstgenannte Vers besagt: Als sie mir das Ungeheure des [im Holze verborgenen] Holzverzehrers[1] priesen [d. h. ihn unter Lobpreisungen durch Reiben der Hölzer entzündeten], da vertauschte er die Farbe [d. h. wurde er aus einem im Dunkeln hausenden zum helleuchtenden Feuer] gleichwie [er] den [ihn suchenden und sein *ábhvam* preisenden] *uśíjaḥ* [seine Farbe vertauscht hat]. Der andere Vers bedeutet: Dessen Ungeheures die Himmel gleichsam[2] preisen, er kleidet sich in Glanzesfülle wie die leuchtende Sonne, d. h. es ist, wie wenn die Himmel selbst des verborgenen Agni *ábhvam* gepriesen und ihn entzündet hätten, so daß er der Sonne gleich erstrahlte. Wie in II, 4, 5 so stehen auch in VI, 4, 3 Nebensatz und Hauptsatz im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Auch

[1] So ist *vanádaḥ* wohl mit Grassmann und Oldenberg, ṚV. z. St. zu interpretieren. Möglich wäre immerhin auch *me . . . vanádaḥ* ‚meine Gebete‘ (Geldner, Ved. St., l. c. 120). Vgl. X, 104, 7: *índraṃ namasyā́ jaritúḥ pananta*. Dagegen macht der Zusammenhang Ableitung von **vanád-* = *vánas-* (Bartholomae, Stud. z. indog. Sprachg. I, 64) und die noch ferner liegende Auffassung von *vanádaḥ* als ‚Gewässer‘ (zu lat. *unda*: Johansson, Beitr. z. griech. Sprachk. 151; Lagercrantz, KZ. 34, 409) unmöglich. Das *me* schließt Beziehung auf die Wasser vollständig aus.

[2] Mit Unrecht bemängelt Pischel (Ved. St. I, 201) die Wiedergabe von *ná* durch ‚gleichsam‘. Denn *ná* kommt im ṚV. als Vergleichspartikel in dem von den Indern *utprekṣā* genannten Vergleich öfter vor. Ich erwähne nur I, 23, 15: *góbhir yávaṃ ná carkṛṣat*; II, 4, 7: *agníḥ . . . atasā́ny uṣṇán kṛṣṇávyathir asvadayan ná bhū́ma*.

I, 140, 5: *kṛṣṇám ábhvaṃ máhi várpaḥ kárikrataḥ*, worin *kárikrataḥ* wohl nicht nom. pl. ist, sondern als gen. sing. zu *asya* gehört, bezieht sich offenbar auf das sich immerfort wiederholende Sichtbarwerden des im Dunkel versteckten Agni: ‚der sich das schwarze Ungeheure [und] die hehre (Glanz-)Gestalt (abwechselnd immer wieder) schafft'. Und wenn man mit Geldner (l. c. 119) annehmen darf, daß *aminanta* in I, 79, 2: *á te suparṇá aminantañ́ évaiḥ* bedeute ‚sie verwandelten sich', so kann damit schwerlich etwas anderes gemeint sein, als daß die schönbeschwingten (Flammen) an die Stelle des bisherigen Dunkels getreten sind. Denn, daß die Flammen sich (trotz Śat. Br. 5, 3, 5, 17) nicht in Rauch verwandeln, und daß *kṛṣṇó nonāva vṛṣabhó* nicht auf den Rauch gemünzt sein kann, ist nach dem, was oben über den Rauch bemerkt worden ist, nicht zweifelhaft.

Wie in der Verbindung mit Agni, so bedeutet *ábhva-* offenbar auch in II, 33, 10: *árhann idáṃ dayase víśvam ábhvaṃ ná vá ójīyo rudra tvád asti* nicht Schrecknis',[1] sondern das ‚Ungeheure, Furchtbare' des Gottes. *Ábhvam* stellt hier nur eine Steigerung von *ójas* dar, das in der unserer Stelle ähnlichen, auf Indra sich beziehenden Wendung *sáṃ yád ójo yuváte víśvam ābhir* (V, 32, 10) steht. Darauf deutet auch das folgende *ná vá ójīyo . . . tvád asti*, worin zu *ójīyo* gewiß nicht *ábhvam* (Geldner, Komm. zu ‚Der Rigv. in Ausw.') zu ergänzen ist. Überaus gezwungen ist, wie schon Oldenberg (ṚV. z. St. bemerkt hat), Geldners Übersetzung von I, 24, 6: *ná yé vátasya praminánty ábhvam* ‚noch entwischen die (Gangarten) des Vāta (deinem [also des Varuṇa]) Drohgespenst.' Sāyaṇas Ergänzung von *gativiśeṣāḥ* zu *yé* ist unverfälschte Kommentatorenweisheit. Außer dem Zusammenhang weist schon das (auch von Geldner erwähnte) Kompositum *vátapramiyaḥ* (IV, 58, 7) darauf hin, daß *ábhvam* hier das Ungeheure, d. i. die furchtbare Gewalt und Schnelligkeit des Sturmwindes ist. Dieselbe Bedeutung möchte ich schließlich gegen Roth und Grassmann auch für das *ábhvam* in Anspruch nehmen, das die Maruts ‚erzeugten' (I, 168, 9) oder ‚in Bewegung setzen' (*junanti*: I, 169, 3). Es ist das Ungeheure, Gewaltige, Furchtbare der

[1] So auch Hillebrandt, Lieder d. ṚV., p. 96 ‚alle Schrecken'.

Maruts, das sich in Sturm und Regen (V, 58, 3: *vṛṣṭíṃ . . . junánti*) äußert, und nicht ‚das grauenerregende Dunkel der Gewitterwolke‘ (Grassm., Wtb. s. v.). Viel zu weit geht wieder Geldner, wenn er (l. c. 122 f.) *ábhvam* — ‚die heraufziehende Gewitterwolke‘ — durch ‚Drohgestalt‘ und ‚Spuk‘ wiedergibt. Zwar erbeben Himmel und Erde, erzittern die Berge und fürchten sich alle Wesen, wenn die Maruts im Sturme einherfahren, aber die vedischen Dichter haben weder das Treiben der Maruts als ‚Spuk‘, noch auch eine ihrer Erscheinungsformen als ‚Drohgestalt‘ angesehen.[1] Werden die Maruts doch (V, 83, 6) sogar angefleht, Regen — der ja gemäß V, 58, 3 ihr *ábhvam* ist — zu spenden, wie Parjanya aufgefordert wird, mit der Donnerwolke herbeizukommen. ‚Drohgestalt‘, ‚Spuk‘, eigentlich wohl ‚das Ungeheure‘, ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ sind Bedeutungen, die dem Worte *ábhva-* nur dort eigen sind, wo es sich auf böse Mächte der Finsternis bezieht. Derselbe Unterschied zwischen guter und schlimmer Bedeutung liegt ja auch bei dem dem Sinne nach verwandten Worte *ghorá-* vor, das im ṚV. insbesondere als Beiwort von Göttern ‚furchtbar‘, d. i. Furcht erregend, bedeutet, daneben aber auch — im ṚV. wohl nur an zwei oder drei Stellen — das ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ der Zauberei usw. bezeichnet. Und ähnliches gilt auch für das Wort *ugrá-*, das im ṚV. als Epitheton von Göttern — auch des Rudra — durchwegs ‚stark‘, ‚gewaltig‘ bedeutet, während es später auch die Bedeutungen ‚grausig‘, ‚schrecklich‘ annimmt und im Ath.V. *ugrí* sogar Bezeichnung einer Dämonin ist.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* auch durch die Verbindung von *pan-* und *á-pan-* mit *ábhva-* keineswegs bestätigt wird. Es gilt nun noch, die letzte Stütze dieser Etymologie zu prüfen. Haben alle bisher untersuchten Beweisstellen, auf die Pischel und

[1] Dagegen wird man sich nicht etwa auf V, 63, 6: *abhrā́ vasata marútaḥ sú māyáyā* berufen dürfen, oder darauf, daß die Maruts auch *māyínaḥ* genannt werden. Die *māyā́* der Maruts ist ebensowenig wie die der anderen Götter des ṚV. mit niederem Zauber identisch. Geldner scheint ja die Ved. St. 1, 142 f. niedergerissene Mauer, die auch bei dem Worte *māyā́* ‚künstlich zwischen Veda und späterem Sanskrit errichtet worden ist‘, im ‚Glossar‘ wieder aufgebaut zu haben!

Geldner sich berufen haben, vollständig versagt, weil die auf der Etymologie *pan-* = *paṇ-* (,handeln') beruhenden Übersetzungen teils unmögliche, teils ungemein gekünstelte Vorstellungen enthalten, wie sie etwa dem Dichter des *Śiśupālavadha*, nicht aber den vedischen Hymnendichtern zugemutet werden dürften, so wird die letzte Beweisstelle von vornherein wenig Vertrauen erwecken. In IV, 33, 5 äußern der älteste, der jüngere und der jüngste der Ṛbhus nacheinander die Absicht, aus dem Becher des Tvaṣṭar (I, 20, 6) zwei, drei, beziehungsweise vier Becher zu verfertigen. Hierauf spricht der Dichter: *tváṣṭa ṛbhavas tát panayad váco vaḥ.* Dies soll nach Pischel bedeuten: ,Tv. . . . wettete auf dieses euer Wort', d. i. nahm euch beim Wort. Auch Geldner setzt für diese Stelle (,Glossar' s. v.) die Bedeutungen ,wetten', ,einschlagen', ,eingehen auf' an. Angenommen, die Konstruktion sei bei dieser Interpretation einwandfrei, ist es doch, wie schon Böhtlingk (Ber. sächs. Ges. Wiss., Bd. 54, 16) hervorgehoben hat, nicht eben wahrscheinlich, daß Tv. die Ṛbhus beim Wort genommen und eine Wette abgeschlossen haben soll. Viel natürlicher, mindestens aber ebensogut möglich ist doch wohl die Annahme, der Dichter habe, schon um das Großartige des von den Ṛbhus geplanten Werkes zu betonen, sagen wollen, daß der große Götterkünstler Tv. diese Rede der Ṛbhus bewundert habe.[1] Warum sollte Tv. nicht zunächst rühmend anerkannt haben, daß die Ṛbhus ein gar wunderbares und schwieriges, vielleicht unausführbares Kunstwerk auszuführen beabsichtigten? Nachher wird Tv. allerdings unwillig (*ávenat*) und will die Ṛbhus töten (I, 161, 5), als sie das Werk vollbracht haben. Aber es ist doch wohl bezeichnend, daß Tv. erst dann in Zorn gerät und über die seinem Werke zugefügte Beleidigung (*ánindiṣuḥ*: I, 161, 5) klagt, als er die vier Becher vollendet sieht (*dadṛśvā́n*: IV, 33, 6; *yadā́vākhyat*: I, 161, 4). Damit verträgt sich die An-

[1] Weniger wahrscheinlich ,Tv. verwunderte sich über diese eure Worte' (so Böhtl., l. c.). Die im nächsten Verse folgenden Worte des Dichters *satyám ūcur* (,sie haben wahr gesprochen', vgl. I, 161, 9: *ṛtā́ vádantaḥ*) deuten durchaus nicht notwendig auf einen vorher stattgefundenen Abschluß einer Wette hin; sie enthalten vielmehr die nachdrückliche Versicherung des Dichters, daß die Ṛbhus das schwierige Werk tatsächlich zustande gebracht haben.

nahme, daß Tv. vorher den Plan der Ṛbhus bewundert oder als wunderbar gerühmt habe, gewiß sehr wohl. Läßt sich die Pischel-Geldnersche Auffassung dieser Stelle auch nicht mit derselben Sicherheit widerlegen, mit der dies in allen übrigen Fällen möglich gewesen ist, so wird doch unbefangenes, von den Tendenzen der ‚Ved. Studien' nicht beeinflußtes Urteil meine im wesentlichen nicht neue Erklärung vorziehen, zumal da sie sich mit der an allen anderen Stellen feststehenden Bedeutung der Wurzel *pan-* im Einklang befindet.

Alle Bemühungen, für *pan-* die der Wurzel *paṇ-* (‚handeln, usw.) eigenen oder von ihnen abgeleitete Bedeutungen festzustellen, haben sich somit als ganz vergeblich erwiesen. Nicht besser ist es aber auch um die rein sprachlichen Erwägungen bestellt, mit denen Pischel (l. c. 199) und, lange vor ihm, schon Benfey (KZ. 8, 16) ihre Ansicht begründet haben, daß *pan-* nur eine Nebenform von *paṇ-* sei. Nach P. verhält sich *pan-* zu *paṇ-* wie ved. *bhan-* zu kl. *bhaṇ-*, *at-* zu *aṭ-*, *cat-* zu *caṭ-*. In Wirklichkeit ist dieser Vergleich nur für das bei Grammatikern und Lexikographen mit der Bedeutung ‚loben' vorkommende *paṇ-* zulässig. Nur bei diesem kann, wie in einer Reihe anderer Wörter (Wackernagel, Altind. Gramm. I, 172f.; 194 f.), der Zerebral für einen ursprünglichen Dental eingetreten sein, ohne daß ein benachbarter Laut die Zerebralisierung verursacht hätte. Nur mit diesem *paṇ-* stimmt *pan-* außer in der Bedeutung auch in der Form der abgeleiteten Bildungen (*paṇāyá-*, *paṇasya-*, *paṇáyya-*: *panāyá-*, *panasyá-*, *panáyya-*) überein. Das *ṇ* von *paṇ-* ‚handeln' aber [dazu *paṇí-*] geht auf *ṛ* + *n* oder idg. *l* + *n* zurück, je nachdem, ob man diese Wurzel mit Benfey zu *πέρνημι* oder mit anderen zu lit. *pèlnas*, gr. *πωλέω* (Uhlenbeck, Et. Wtb.) stellt. Daß für solches *ṇ* in einer Nebenform *n* hätte eintreten können, ist völlig ausgeschlossen. Nachweisbar und verständlich ist einzig und allein der Wandel von *n* zu *ṇ*.

Auch noch eine andere Etymologie der Wurzel *pan-* erweist sich bei näherer Prüfung als unhaltbar. O. Lagercrantz hat sich (KZ. 34, 406ff.) große Mühe gegeben, die Verwandtschaft von *pan-* mit *πένομαι*, *πονέω*, *πονέομαι* zu beweisen. Er findet, Pischel habe ‚in überzeugender Weise dargetan', daß es um die Bedeutungsangaben des Pet. Wtb. zu *pan-* ‚nicht eben gut be-

stellt' sei, und glaubt durch seine eigene Untersuchung und durch seine ,einfache und natürliche Deutung' der in Betracht kommenden Ṛgvedastellen das Berechtigte seiner Etymologie ,zu voller Evidenz' dargelegt zu haben. Wie weit diese Deutung davon entfernt ist, einfach und natürlich zu sein, soll im folgenden gezeigt werden. Ganz unbegreiflich ist die Übersetzung von VII, 1, 10: *yé me dhíyam panáyanta praśastám* ,die, welche meine ausgezeichnete Hymne veranstaltet haben (= sich bemüht, sie zustande zu bringen)'. Wie? Die reichen Opferherren sollten sich um das Zustandekommen der Hymne bemüht, also etwa dem Dichter beim Dichten geholfen haben?[1] So niedrig hat nicht einmal Pischel die Dichter eingeschätzt, der die Opferherren den im Liede angebrachten ,Kniff' ,abkaufen' läßt! Die Stelle *tváṣṭa ṛbhavas tát panayad váco vaḥ* übersetzt L.: ,Tv., o Ṛ., ward verlegen (oder ängstlich zu Mute, bekümmert) wegen dieser eurer Rede.' An und für sich wäre es ja möglich, daß Tv. ,bekümmert' wurde, wie ja noch so manches andere möglich wäre. Ist es aber auch denkbar, daß *panayad* in der Bedeutung ,bekümmert sein wegen einer Sache' sich mit dem Akkusativ (*váco*) verbunden hätte? Im Griechischen finden wir doch auch nur *οὔ με πονεῖ* und *πονούμενος* (,Schmerz empfindend')! In VI, 4, 3: *dyávo ná yásya panáyanty ábhvam* soll *pan* ,erwerben, erringen, erreichen' bedeuten, wobei *ábhvam* als Substantiv verstanden werden muß, während II, 4, 5 *á yán me ábhvaṃ vanádaḥ pánantośígbhyo námimīta várṇam* übersetzt wird: ,Da mir die Gewässer den gewaltigen [d. i. den im Wasser verborgenen Agni] gedeihen gemacht, zeigte er seinen flammenden Glanz uns, wie solchen, die nach ihm sehnten.' Ist es natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *ábhvam* zwei so verschiedene Bedeutungen besitze? Als unhaltbar erweisen sich ferner auch die Übersetzungen von V, 20, 1: *yám agne . . . mányase rayíṃ táṃ no gīrbhíḥ śravā́yyaṃ devatrá panayā yújam* ,um das, was du . . . für wahren Reichtum hältst, möge ich mich vor den Göttern befleißen als einen Ge-

[1] Diese Auffassung wird selbstverständlich nicht durch VII, 19, 10: *eté stómā narā́ṃ nṛtama túbhyam* gerechtfertigt, wo *narám* sich entweder (vgl. *nárah* in 8 und 9) auf die Priester — und nicht mit Grassmann, Übers. und Sāyaṇa auf die Opferherren — bezieht, oder aber, wie Ludwig und Oldenberg ṚV. z. St. annehmen, von *nṛtama* abhängig ist.

nossen rühmenswert in unseren Liedern', X, 74, 4: *á tát ta indrāyávaḥ pananta* ,dessen beflissen sich dir gegenüber ... die Lebenden' (mit Beziehung von *tát* auf *dhíyaṃ ca yajñáṃ ca* in V. 3) und VIII, 2, 17: *ná ghem anyád á papana ... távéd u stómaṃ ciketa* ,um sonst nichts habe ich mich ... bemüht, nur auf dein Lob habe ich geachtet'. Ich begnüge mich damit, für alle diese Stellen auf das oben zu ihnen Bemerkte hinzuweisen.

In einer stattlichen Anzahl von Stellen soll aber *pan-* nach L. ,verehren' bedeuten. Es sei ,in der vedischen Theologie eine gewöhnliche Spezialisierung, die Verba des Handelns, Tuns von der Wirksamkeit zu gebrauchen, welche sich in dem den Göttern dargebrachten Opfer äußert'. Indessen läßt schon die Verteilung der Bedeutung ,verehren' und der den griechischen Wörtern eigentümlichen Bedeutungen auf die einzelnen Stellen erkennen, daß es um die Etymologie *pan-* : *πένομαι* ,nicht eben gut bestellt' ist. So wird *pan-* in VII, 45, 2: *nūnáṃ só asya mahimá paniṣṭa*, VIII, 101, 11: *mahás te sató mahimá panasyate* und X, 75, 9: *mahán hy àsya mahimá panasyáte* die Bedeutung ,verehren' zugewiesen, während I, 87, 3: *té ... svayáṃ mahitváṃ panayanta* besagen soll, daß die Maruts durch ihr Spiel, ihren Lärm, ihre glänzenden Speere an ihrer eigenen Herrlichkeit arbeiten (oder für sie sorgen),[1] und VI, 75, 6: *abhíśūnāṃ mahimánaṃ panāyata* übersetzt wird: ,Er [der gute Wagenlenker] besorgt den Zügeln Kraft.' Ist es wahrscheinlich oder natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *mahimán-* (*mahitvá-*), ,wenn vom Kultus die Rede ist', ,verehren' bedeute, außerhalb des ,Kultus' aber ,für etwas sorgen'? Und ist es etwa weniger natürlich, VI, 75, 6 zu übersetzen: ,Er rühmte (oder bewunderte) die Herrlichkeit der Zügel'? In ähnlicher Weise soll *pan-* in III, 6, 7: *apó*[2] *yád*

[1] Zu dieser Stelle vgl. das oben gegenüber Pischels Deutung Bemerkte.

[2] Wofür mit Geldner, Ved. St. 1, 114 und Oldenb., ṚV. z. St. *ápo* gelesen werden muß. Die Stelle wird aber meines Erachtens erst nach Tilgung des Akzentes von *panáyanta* übersetzbar. Ich übersetze also: ,Das Werk, das du, o Agni, in den Hölzern gierig brennend (vollbrachtest) [oder: als du, o A., in den H. gierig branntest], (das), des ... Priesters bewunderten die Götter', und vergleiche X, 88, 6: *māyám ū tú yajñíyānām etám ápo yát tūrṇiś cárati prajānán* ,[sehet] da diese Wunderkraft der

agna uśádhag vánesu hótur mandrásya panáyanta deváḥ und III, 34, 6: *mahó maháni panayanty asyéndrasya kárma* dem Kultus angehören, also ‚verehren' bedeuten, dagegen *panayáyya-* und *panáyya-*, die Epitheta zu *kṛtám, ójas, tád* (sc. *kárma* oder *kṛtám*) sind, ‚das, worauf Mühe und Arbeit verwendet wird'. Demgemäß übersetzt L. VI, 69, 5: *tát panayáyyaṃ vām* ‚es war eine Heldentat von euch', I, 160, 5: *panáyyam ójas* ‚tatenschwangere[1] Kraft', Vāl. 9, 3: *panáyyaṃ tád . . . kṛtáṃ vām* (vgl. Ait. Br. 6, 15: *panāyyaṃ karma*) ‚es war eine Großtat von euch', während doch nur ‚rühmenswerte, bewundernswerte Tat (Kraft)' gemeint sein kann.[2] Wenn aber *panáyyam* in Verbindung mit *ójas* (*kṛtám, kárma*) diese Bedeutung hat und X, 75, 9 *panasyáte* (*mahimá*; vgl. *mahimá vām . . . pániṣṭha(ḥ)* und *m. paniṣṭa*) durch ‚Bewunderung erregen', ‚bewundernswert sein' (L. ‚verehrt werden') wiedergegeben werden muß, so darf man I, 55, 2: *sanát sá yudhmá ójasā panasyate* nicht übersetzen: ‚Immerfort vollführt dieser Kämpfer Taten in seiner Gewaltigkeit.' Mag Indra sonst *ójasā* (‚durch seine Kraft') Taten vollbringen, so ergibt sich doch für *ójasā panasyate* aus den angeführten Gründen mit Notwendigkeit die völlig einwandfreie Übersetzung: ‚Er erregt Bewunderung durch seine Kraft.' Dieselbe Bedeutung hat *panasyáte* auch in der letzten Stelle, in der es noch vorkommt, in III, 51, 3: *ākaré vásor jaritá panasyate*[3] (*'nehása stúbha índro duvasyati*) ‚bei dem Gutverteiler erwirbt der Sänger sich Bewunderung' (‚die harmlosen Lieder ehrt Indra'). Einer ähnlichen Verbindung von *jaritṛ́-* und *pan-* begegnen wir noch I, 180, 7:

Götter, [sein] Werk, wenn er rasch vordringend einhergeht, der Weise'. *Yát tū́rṇiś c.* entspricht *yád . . uśádh. vánesu.* Vgl. auch VI, 12, 5: *ádha smāsya panayanti bháso vṛ́thā yát tákṣad anuyā́ti pṛthvím* und VII, 7, 2: *á yāhy agne . . . mandró devā́nāṃ sakhyáṃ juṣāṇáḥ | . . . jámbhebhir víśvam uśádhag vánāni ||.*

[1] Man würde doch ‚Kraft, auf die Mühe und Arbeit verwendet wird' erwarten! Das wäre aber Kraft, die durch Mühe und Arbeit zu schaffen oder zu erlangen ist. Wie gelangt man von da zu ‚tatenschwangerer Kraft'? Mit *panáyya-* ist hinsichtlich der Bildung und Bedeutung *śraváyya-* (wie mit *panasyú-* das entsprechende *śravasyú-*) zu vergleichen.

[2] Vgl. noch I, 39, 2: *táviṣī pánīyasī* (von den Maruts) und VI, 18, 9: *tvákṣasā pányasā* (von Indra).

[3] L. deutet *p.* ganz falsch aktivisch (‚verehren') mit Objekt im Lokativ.

vayáṃ cid dhí vāṃ jaritāraḥ satyā vipanyā́mahe ví paṇír hitā́vān ,nur wir werden ja als eure wahren Sänger gerühmt, der P. (dagegen) als Besitzer von Schätzen'.[1]

Daraus folgt zunächst für *panasyú-*, daß es nicht ,derjenige, welcher arbeitet oder sich bemüht', also als Attribut der Götter ,tatkräftig', ,in bezug auf die Wirksamkeit beim Opfer' aber [d. i. in *dhíyo . . . panasyúvaḥ*: IX, 86, 17] ,verehrend', sondern durchwegs ,Bewunderung erregend', ,bewundernswert' bedeutet. Genau dasselbe muß aber auch für *vipanyú-*, das L. ebenso beurteilt wie *panasyú-*, an den Stellen gelten, an denen es Attribut von Göttern oder — wie in IX, 86, 17 neben *panasyú-* — nähere Bestimmung von *dhíyaḥ* ist. Erwägt man, daß nach den oben mitgeteilten Beispielen die Sänger gerühmt werden' oder ebenso wie ihre Lieder Bewunderung, d. i. Anerkennung bei Göttern und Menschen erstreben, so wird man für *vipanyú-* wohl auch dort, wo es sich auf die Sänger (*vípra-*) bezieht, die Bedeutung ,bewundernswert', ,rühmlich' der von Roth, Grassmann und anderen angesetzten aktivischen Bedeutung ,bewundernd' vorziehen dürfen.[2]

---

[1] Roth, Grassm., Hillebr. Ved. Myth. 1, 87 (auch Oldenb. ṚV. z. St.) übersetzen ,wir rühmen uns . . .; der P. rühmt sich . . .', und Hillebr. lehnt die Annahme passiver Bedeutung ab, ,weil der Paṇi niemals gerühmt wird'. Wenn es auch V, 61, 8 heißt: *púmān̐ íti bruve paṇíḥ*, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß der Dichter, um seiner Verachtung für den Paṇi Ausdruck zu geben, gesagt habe, der geizige, nicht opfernde, ungläubige Paṇi werde nur wegen seines Reichtums gerühmt, während er, der opfernde Priester, von den Göttern als der wahre Sänger anerkannt und belohnt werde. Daß der Paṇi wegen seines Reichtums von den Menschen gerühmt wurde, ist doch bei dem für irdische Güter sehr entwickelten Sinn der vedischen Inder keineswegs unwahrscheinlich. Den Priestern ist es aber darum zu tun, die Gunst der Götter für ihre eigene Person und für ihre Opferherren zu gewinnen und von den Paṇis abzulenken. Vgl. z. B. IV, 25, 7: *ná revátā paṇínā sakhyám índró 'sunvatā sutapā́ḥ sáṃ gṛṇīte*; VII, 19, 9: *yé te hávebhir ví paṇī́n̐r ádāśann asmā́n vṛṇīṣva yújyāya tásmai* (,die durch deine Anrufungen die Paṇis in Mißkredit brachten [wörtl.: wegverehrten, vgl. I, 133, 7: *sunvānó hí ṣmā yájaty áva dvíṣo*] . . .'); VIII, 97, 2: *yájamāne . . . táṃ dhehi mā́ paṇáu*. Ganz falsch faßt L. (mit Ludwig und Sāyaṇa) *vipanyā́mahe* aktivisch mit *vām* als Objekt.

[2] Vgl. die Epitheta der Sänger VI, 19, 4: *ánedyā anavadyā́(ḥ)* (wie III, 31, 13: *gíro . . . anavadyā́ḥ*) und I, 38, 5: *mā́ vo . . . jaritā́ bhūd ájoṣyaḥ*.

Daraus ergibt sich für das dazu gehörige Substantiv *vipanyá-* die Bedeutung ‚Bewunderungswürdigkeit', und es unterliegt denn auch keinem Zweifel, daß die in VIII, 8, 19 als *vipanyū* angerufenen Aśvin I, 119, 7 ihre Wundertat ‚in bewundernswerter (wunderbarer) Weise' (*vipanyáyā*) vollbringen, und daß Agni VI, 16, 34 die Feinde ‚in bewundernswerter Weise' (*vipanyáyā*) erschlägt. Liegt dies nicht viel näher als die Auffassung, daß die Aśvin ‚durch ihre Bemühungen' und Agni ‚vermittels seiner Arbeit' (!) ihre Taten vollbringen? Nichts berechtigt oder zwingt, den Instrumental *vipanyá* in IV, 1, 12: *prá śárdha ārta prathamáṃ vipanyā̀ ṛtásya yónā . . . | spārhó yúvā vapuṣyò vibhávā* anders aufzufassen. L.s Übersetzung ‚eine Schar erhob sich arbeitend . . ., d. h. mit dem Streben hervorzukommen' ist, wie kaum gesagt zu werden braucht, überaus gekünstelt und, von allem andern abgesehen, höchst unwahrscheinlich. Daß die Wiedergabe von *vipanyá* durch ‚in bewundernswerter Weise' durchaus zutrifft, wird zum Überfluß durch die ebenfalls von Agnis Geburt handelnde Stelle III, 1, 13: *apám gárbhaṃ . . . devásaś cin . . . pániṣṭhaṃ jātáṃ . . . duvasyan* bewiesen. Es versteht sich nunmehr von selbst, daß in III, 28, 5: *áthā devéṣv adhvaráṃ vipanyáyā dhā rátnavantam* Agni nicht angefleht wird, ‚vermöge seiner Arbeit (*vipanyáyā*), d. h. seiner Wirksamkeit im Opferfeuer, den Göttern das Opfer darzubringen'. Ich glaube aber auch, daß es nicht gestattet ist, ohne Not die Bedeutung aufzugeben, die für das Wort an den vorher zitierten drei Stellen gesichert ist. Es läge wohl nahe, zu übersetzen: ‚Und bringe dann das Opfer mit Lobpreis zu den Göttern'.[1] Aber ebensowohl möglich ist doch die Fassung: ‚Und bring' in bewundernswerter Art das Opfer zu den Göttern.' Während in I, 119, 7 und VI, 16, 34 *vipanyá-* das Bewundertwerden oder Wunderbarsein der Taten bezeichnet (vgl. oben zu *panáyyaṃ kṛtám;*

[1] Ludwig übersetzt I, 119, 7 ‚mit Liederkunde' (ganz unmöglich!), VI, 16, 34 ‚durch Liederkunde', IV, 1, 12 ‚mit dem Singen', III, 28, 5 ‚vermöge deiner Liedertätigkeit'. Sāyaṇa erklärt die Instrumentale I, 119, 7: *stutyā . . . stutau santau*, VI, 16, 34: *stutyā stūyamāno*, IV, 1, 12: *stutyā yuktam* und III, 28, 5: *stutilakṣaṇayā vācā stutas*. Daß auf S. kein Verlaß ist, beweisen, wie wir sehen werden, seine Erklärungen von *pányas-*, *pánīyas-* und *pániṣṭha-*.

mahima (*yudhmáḥ*) *panasyáte; panasyú-* und *vipanyú-* als Attributen von Göttern), in IV, 1, 12 das Bewundertwerden von Agnis Geburt durch Götter und Menschen, ist *vipanyā́-* in unserer Stelle wohl das mit Belohnung verbundene Bewundertwerden des Opferfahrers Agni und seiner Opfergaben durch die Götter (vgl. oben zu *panasyú-* und *vipanyú-* als Attributen von *dhíyaḥ; jaritā́ panasyate; vāṃ jaritā́raḥ . . . vipanyā́mahe*). Auch in X, 72, 1: *devā́nāṃ nú vayáṃ jā́nā prá vocāma vipanyáyā* muß *v.* nicht notwendig ‚mit Lobpreis (Bewunderung)' bedeuten. Ich übersetze auch hier ‚in bewundernswerter Art' und beziehe es auf die auch in anderen Fällen (vgl. noch *pányasīṃ dhītím*) durch eine Ableitung von *pan-* ausgedrückte Bewunderungswürdigkeit des Liedes.[1]

Wenn L. sich für seine Etymologie ferner auf *panū̆-* in I, 65, 4: *várdhantīm ápaḥ panvā́ súśiśvim* beruft und *panvā́* übersetzt ‚vermittels ihrer Fürsorge (= vermittels ihrer Mühe)', so läßt sich im Hinblick auf II, 35, 4: *tám . . . marmṛjyámānāḥ pári yanty ápaḥ* zwar nicht leugnen, daß die Wasser sich um Agni ‚bemühen'. Aber mindestens ebenso möglich ist die Auffassung, daß die Wasser Agni ‚mit Lobpreis (Bewunderung)' oder auch ‚in bewundernswerter Art' wachsen machen. Auf das Wunderbare seiner Erscheinung in den Wassern beziehen sich deutlich II, 35, 3: *tám ū śúciṃ . . . dīdivā́ṃsam apā́ṃ nápātaṃ pári tasthur ápaḥ* und 11: *tád asyā́nīkam utá cā́ru nā́māpīcyàṃ vardhate náptur apā́m.*

Für die noch übrigbleibenden Ableitungen läßt sich mit absoluter Sicherheit feststellen, daß ein Zusammenhang von *pan-* mit πένομαι, πονέω nicht besteht. Bei *pánipnatam*, einem Epitheton des Soma, schwankt L. zwischen den Bedeutungen ‚wirksam' und ‚zubereitet', zieht aber die zweite Bedeutung vor, während Hillebrandt, Lieder des ṚV., p. 34 es durch ‚eifrig' wiedergibt. Wenn wir VIII, 2, 25 *pányaṃ-panyam . . . sómam* finden, und *pánya-* überall ‚bewundernswert' bedeutet, so werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß *pánipnatam* ‚den (immer wieder) sich als sehr bewundernswert erweisenden' meint.

[1] Vgl. VII, 23, 1: *úd u bráhmāṇy airata śravasyā́* (‚mit dem Verlangen nach Preis'; unrichtig Grassm. Übers. ‚preisend' und Pet. Wtb. ‚flugs, eilig'). An *vándyebhiḥ śūṣaiḥ* (V, 41, 7) und an die Epitheta *mahí, bṛhatī* u. dgl. m. zu *gír-, dhí-* usw. braucht kaum noch erinnert zu werden.

Was ferner *panitṛ́-* betrifft, das dreimal als Attribut von Göttern vorkommt, so ist der Umstand, daß in III, 54, 9 und V, 41, 6 die Bedeutung ‚tatkräftig' wohl ‚paßt', keineswegs ein Beweis für ihre Richtigkeit. Daß die Götter in III, 54, 9: *purāṇám . . . mahā́ḥ pitúr janitúr jāmí tán naḥ | deváso yátra panitā́ra évair uraú pathí . . . tasthúr antā́ḥ* ‚bewundernd' (offenbar den Dyaus) genannt werden, darf um so weniger befremden, als sie in demselben Liede (V. 2: *yáyor* — d. i. des Himmels und der Erde — *ha stóme vidátheṣu devā́ḥ saparyávo mādáyante sácāyóḥ*) in ähnlichem Zusammenhang ‚verehrend' (*saparyávaḥ*), d. i. ehrerbietig gegen Himmel und Erde — heißen. Daraus folgt, daß man die derselben Liedergruppe angehörende Stelle III, 57, 1: (*sadyáś cid yā́* [d. i. *dhenúḥ*] *duduhé bhū́ri dhāsér*) *índras tád agníḥ panitā́ro asyāḥ* weder mit Pischel (Ved. St. 1, 102) ‚da feilschten Indra und Agni um sie [*panitāraḥ* = „Händler"]' noch mit L. ‚darum sind I. und A. Gewinner von ihr' üersetzen darf. Es ist reinste Willkür, wenn man unter den absonderlichsten Verrenkungen in die Verse bisweilen ‚passende', in den meisten Fällen aber höchst unpassende, ja geradezu verschrobene Deutungen hineinpreßt, anstatt daß man mit Beibehaltung einer zum Teile feststehenden Bedeutung den Stellen einen einwandfreien Sinn abzugewinnen sucht. Was an der Übersetzung ‚diese ihre (Fülle [*bhū́ri*] an Nahrung) bewundern (rühmen) I. und A.'[1] auszusetzen sein sollte, ist mir unerfindlich. Man ist also auch nicht berechtigt, *panitā́ram* in V, 43, 6: *prá devā́ṃ vípraṃ panitā́ram arkaíḥ* die ‚passende' Bedeutung ‚tatkräftig' beizulegen. Es ist vielmehr zu übersetzen: ‚Schaffet durch eure Lieder den weisen, [die Lieder] bewundernden (= anerkennenden) Gott herbei.'[2] Nach all dem, was oben über Ableitungen von *pan-* in Verbindung mit Bezeichnungen des Liedes ausgeführt worden ist, ist diese Übersetzung durchaus einwandfrei.

---

[1] Zu *tád . . . panitā́ro asyāḥ* vgl. das oben (p. 13) zu X, 74, 4: *á tát ta indrāyávaḥ pananta* Bemerkte, VI, 69, 5: *tát panayáyyaṃ vām* und VIII, 15, 6: *tád . . . ta ukthínó 'nu ṣṭuvanti.*

[2] *Arkaíḥ* ist nicht mit *panitā́ram*, sondern mit *prá* (*kṛṇudhvam*) zu verbinden. Vgl. Sāyaṇa und die ähnliche Stelle X, 64, 7: *prá vo vāyúṃ . . . stómaiḥ kṛṇudhvam.*

Die Gradationsformen *pányas-*, *pánīyas-*, *pániṣṭha-* sollen nach L. ebenso wie *pánya-* ‚dasjenige, dem man seine Mühe widmet oder widmen soll' etc. und ‚wenn vom Kultus die Rede ist', ‚verehrt' oder ‚anbetungswürdig' bedeuten. Diese Auffassung scheitert schon daran, daß — wie Wackernagel in einer brieflichen Mitteilung zu meiner Vermutung über *spənta-* erinnert — von transitiven Wurzeln abgeleitete Gradationsformen nicht passivische Bedeutung haben können. Das scheint auch Geldner übersehen zu haben, der im ‚Glossar' *pányas-* (*pánīyas-*) durch ‚sehr preiswert, — preisenswert'[1] und *pániṣṭha-* durch ‚am meisten p.' wiedergibt, während schon Roth und Grassmann mit den Bedeutungsangaben ‚wunderbarer, herrlicher, sehr wunderbar' usw. auch in sprachlicher Beziehung das Richtige getroffen haben.[2] Die Gradationsformen *pányas-* usw. setzen also eine intransitive Bedeutung der Wurzel *pan-* voraus, die denn auch am deutlichsten, wie wir oben festgestellt haben, in *pánipnatam* vorliegt. Hiezu gehören offenbar noch die Ableitungen *vipanyú-*, *vipanyá-*, *panasyáte* und *panasyú-*. Bei *nūnáṃ só asya mahimá paniṣṭa* (VII, 45, 2) kann man zweifeln, ob passive Bedeutung (‚wurde gepriesen, bewundert') wie in *astoṣṭa* usw. vorliege, oder ob man mit Roth intransitive Bedeutung (‚hat sich bewundernswert, wunderbar gezeigt', vgl. *mahimá panasyáte*) anzusetzen habe. Der Zusammenhang scheint die zweite Annahme zu begünstigen. Dagegen darf in VI, 60, 4: *tá huve yáyor idám papné víśvaṃ purá kṛtám* die intransitive Bedeutung (‚ist bewundernswert, wunderbar gewesen') kaum angezweifelt werden. Was endlich *panitá-* in V, 41, 9: *panitá āptyó yajatáḥ sádā no* . . . betrifft,

[1] Geldner fügt noch ‚kostbar', ‚best' hinzu, was sich offenbar auf (*páriprītā*) *pányasā váryeṇa* (X, 27, 12) bezieht. Dieser Angabe liegt wieder Pischels Etymologie *pan-* = *paṇ-* ‚handeln' zugrunde. Daß man auch hier mit der Bedeutung ‚sehr wunderbar (bewundernswert, herrlich)' auskommt, die *pányas-* und *pánīyas-* in allen anderen Fällen (in Verbindung mit Götternamen, mit *táviṣī-*, *samídh-*, *tvákṣas-*, *dhītí-*, *kṣáya-* eigen ist, versteht sich von selbst.

[2] Sāyaṇa erklärt unkonsequent, zum Teile ganz falsch, *pánīyasī-* (*arámati-*) in X, 64, 15 durch *atyantaṃ stotrakāriṇī*, aber X, 92, 4 durch *stutyatamā*, VIII, 74, 3 *pányāṃsaṃ* (*jātávedasam*) durch *atiśayena stotāraṃ sādhu kṛtam iti yajamānaṃ stuvantam* (!), IX, 9, 2 (*kṣáyāya*) *pányase* — mit Beziehung auf *jánāya* — durch *stotre*, sonst durch *stutya-*, *atiśayena stotavya-* u. ä.

so kann es der Form nach Part. perf. pass. zu *panay-* sein, also ‚gepriesen‘ (Roth, Grassmann), ‚bewundert‘ bedeuten, aber auch intransitiv als ‚bewundernswert, wunderbar, herrlich‘ verstanden werden, also mit der Bedeutung eines Positivs Epitheton des Āptya sein,[1] wie *pányas-* und *pánīyas-* Attribute von *jātávedas-*, *índra-* und *arámati-* sind und *pániṣṭha-* Beiwort von *apám gárbha-* ist. Die Gradationsformen sind natürlich nicht zu *panitá-* gebildet worden, sondern davon unabhängig von der Wurzel direkt abgeleitet.

Damit wären alle Hindernisse beseitigt, die etwa vom Indischen her meiner Identifizierung von ai. *pan-* mit awest. **span-*, von *panitá-*, *pányas-* (*pánīyas-*), *pániṣṭha-*, **panas-* (*panasyáte*) mit *spənta-*, *spanyah-*, *spəništa-*, *spănah-* hätten im Wege stehen können. Wenn nun noch die Übertragung der für die vedischen Bildungen festgestellten Bedeutungen auf die awestischen Wörter keinen Schwierigkeiten begegnet, so darf die Etymologie ai. *pan-* = aw. **span-* als gesichert gelten. Wo *spənta-*, *spanyah-* und *spəništa-* als Epitheta von Gottheiten (*Ahura M.*, *Arəmati* [vgl. *arámatiḥ pánīyasī*], *Mainyu*, *Fravaši*, *Vāta*, *Ātar* [vgl. *pányas-*, *pánīyas-*, *pániṣṭha-* von *Agni*]) erscheinen, dürfen wir an Stelle von ‚heilig‘ usw. unbedenklich die Bedeutung ‚wunderbar (herrlich)‘ usw. einsetzen. Dies gilt natürlich auch für diejenigen Fälle, in denen *arəmati-*, *mainyu-*, *fravaši-* und *ātar-* noch nicht Bezeichnungen von Personifikationen sind, sowie für *paras.χratu-* (Ahura M.s ‚Vorauswissen‘) und *daēnā* (Y. 45, 11). Bei *mąϑra-* und *gāϑā-* nimmt *spənta-* die Stelle ein, die *pányasī-* bei *dhītí-* und *panasyú-*, *vipanyú-* bei *dhī-* innehaben. Die *Haomas* werden (Vsp. 9, 3) *spənta-* genannt, wie *Soma* im ṚV. die Epitheta *pánipnatam* und *pányaṃ-panyam* erhält. Und wenn Y. 10, 11 die den Haoma vom Haraitī-Gebirge forttragenden Vögel (*mərəγa*) und Y. 57, 27 die Rosse des Sraoša unter anderem auch *spənta* zubenannt werden,[2] so läßt sich auch hier gegen die Einsetzung der Bedeutung ‚wunderbar, herrlich‘ nichts einwenden. Schwie-

[1] Denn *no* ist nicht von *panitá*, sondern von *yajatáḥ* abhängig. Vgl. I, 59, 7: *bharádvājeṣu yajató*.

[2] Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß *spənta-* hie und da, besonders in den Fällen, in denen wir einer Häufung von schmückenden Beiwörtern begegnen, erst später in den Text eingefügt worden ist.

riger mag es scheinen, damit die Verbindung von *spənta-* und *spanyah-* mit *nar-*, dem rechtgläubigen Manne (auch dem Propheten selbst) in Einklang zu bringen. Aber diese Verbindung hat doch eine Parallele in *jaritā́ panasyate, jaritā́raḥ satyā́ vipanyā́mahe* und *víprā vipanyā́vaḥ*. Es wird kaum ein Zufall sein, daß nicht nur die awestischen Wörter durchwegs religiöse Bedeutung besitzen, sondern daß auch *pan-* und seine Ableitungen sich fast ausschließlich auf Götter, auf Eigenschaften und Erscheinungsformen der Götter, auf religiöse Gesänge und auf die rechtgläubigen Menschen, die Priester, beziehen. Es ist allerdings möglich, ja wahrscheinlich, daß *spənta-* und seine Verwandten ebenso wie manche andere Termini des Awesta[1] allmählich eine rein geistliche, kirchliche Geltung erlangt haben, so daß alles, was der Sphäre des rechten Glaubens angehörte, wie die Gesinnung (*χratu-*) des Gläubigen und die religiöse Unterredung (in *spəntō.frasan-*), als ‚herrlich' (*spənta-*) bezeichnet werden konnte. Es darf also auch nicht befremden, geschweige denn als Argument gegen meine Etymologie verwendet werden, wenn wir *spānah-*[2] (‚Herrlichkeit' in religiösem Sinne) in der Stellung zwischen *masti-* (‚Weisheit') und *vaēdya-* ‚Wissen' und *spənta* Y. 57, 27 neben *viδvā̊ŋhō* (aber mit nachfolgendem *asaya* ‚schattenlos') antreffen. Aus der auf eine Reihe von Ableitungen sich erstreckenden Übereinstimmung der Form und aus der sehr weitgehenden sachlichen Übereinstimmung, insbesondere aus dem Umstand, daß *spəntā* ständiges Beiwort der Arəmati ist und die mit ihr identische vedische Aramati *pánīyasī* genannt wird, folgt mit der größten Wahrscheinlichkeit, wenn nicht — wie ich meine — mit Sicherheit, daß *spənta-*, *spanyah-*, *spə̄ništa-* und *spănah-*

[1] So z. B. *maga-*, dessen Verwandtschaft mit ai. *maghá-* ‚Geschenk, Gabe' für mich trotz Geldner und Barthol., Airan. Wtb., die ‚Bund, Geheimbund' übersetzen, seit jeher feststeht. Die neue Lehre wird als ‚Gabe' und ‚große Gabe' bezeichnet. Mit Recht haben Andreas und Wackernagel (zu Y. 29, 11) diese Bedeutung beibehalten.

[2] Es kann natürlich nur eine der zwei überlieferten Formen *spanah-* und *spānah-* berechtigt sein. Da einem ai. **panas-* (*panasyáte*) nur *spanah-* entsprechen kann, ist das *ā* in *spānah-* — wie in zahlreichen anderen Fällen — auf irrtümliche Transkription der im Urtext für einen kurzen Vokal eingesetzten mater lectionis א durch einen langen Vokal zurückzuführen. *Spə̄ništa-* aber ist selbstverständlich für *spəništa-* geschrieben.

nicht mit lit. *szveñtas*, aksl. *svętъ*, sondern mit den entsprechenden Ableitungen der vedischen Wurzel *pan-* etymologisch verwandt sind. Auf Grund dieses Ergebnisses unserer Untersuchung dürfen wir die Zusammenstellung von *spənta-* mit dem nur an zwei Stellen des RV. vorkommenden *śvāntá-* außeracht lassen, zumal da die Bedeutung dieses Wortes sich nicht ermitteln läßt. Selbst wenn von Sāyaṇas offenbar erratenen Deutungen (I, 145, 4: *śvāntaṃ śrāntaṃ śāntaṃ vā yajamānam*; X, 61, 21: *śvāntasya pravṛddhasya śrāntasya vā*) die Erklärung durch *pravṛddha-* zuträfe, spricht doch so vieles zu Gunsten meiner Ansicht über *spənta-*, daß die Annahme etymologischer Verwandtschaft mit *śvāntá-* als ganz unwahrscheinlich abgelehnt werden darf.

Ich nehme also an, daß die *Aməša Spəntas* die ‚unsterblichen Herrlichen' oder — wohl besser — die ‚herrlichen Unsterblichen' sind.

Was nun noch die traditionelle Erklärung durch *awzūnīk* betrifft, so halte ich es für möglich, daß dieses Wort, in intransitiver Bedeutung (‚wachsend, groß, reich') verstanden,[1] eine ungenaue Umschreibung von *spənta-* ‚herrlich' darstellt. Diese Ungenauigkeit mag durch *spə̄nvaṯ* (Y. 51, 21: *nā spəntō . . . ašəm spə̄nvaṯ*) und *spanvanti* (Hāδ. Nask 1, 4) begünstigt oder verursacht worden sein, die von der Pählävī-Übersetzung durch *awzāyēnīδār* und *awzāyēδ* wiedergegeben werden, aber gemäß meiner Etymologie von *spənta-* von diesem Worte getrennt werden müssen.

II.

Die bisherigen Ansichten über Herkunft und Bedeutung der *Aməša Spəntas* und Kritik dieser Ansichten.

Die Meinungsverschiedenheiten, die in den bisherigen Behandlungen der Frage nach dem ursprünglichen Wesen und der Herkunft der Aməša Spəntas zutage treten, beziehen sich im wesentlichen auf die Fragen: erstens, ob sich die A. S. aus bloßen Personifikationen abstrakter Begriffe zu Schutzgottheiten einzelner Elemente und Naturreiche entwickelt haben, oder ob

[1] Wie np. *afzūdān*, so hat auch mp. *awzāyēδ* (vgl. auch *awzāyišn*, *awzūn*) neben der transitiven auch noch intransitive Bedeutung.

die Entwicklung in umgekehrter Reihenfolge vor sich gegangen sei, und zweitens, ob die A. S. mit den indischen Ādityas identisch, ob sie etwa ihr Abbild seien oder nicht. So eingehend und — zum Teile — tiefgründig und wertvoll die diesen Fragen bisher gewidmeten Untersuchungen auch gewesen sind, so steht heute doch noch Meinung gegen Meinung. Die Erklärungsversuche haben da und dort versagt, die Argumente sind vielfach unzureichend oder willkürlich, die Lösungen unfertig oder nicht über vage Vermutungen hinaus gediehen. Es ist also begreiflich, wenn Jackson, der in seiner Darstellung der iranischen Religion (Grundriß der Iran. Phil. II, 633 ff.) der Stellungnahme zu dem Problem ausgewichen ist, sich in seinem Artikel ‚Ameša Spentas' in der ‚Encyclopaedia of Religion and Ethics' (ed. by J. Hastings, 1908) I, 384 f. mit der vorsichtigen Bemerkung begnügt: ‚the association and the double nature [sc. der A. S.] are old, because the twofold character may be seen foreshadowed in the Gāthās, and becomes pronounced, in the later texts especially, on its physical side' und über das Verhältnis der A. S. zu den Ādityas sagt ‚opinions vary as to whether the resemblances are due to borrowing, or to some common source, or, again, to natural developments. It is premature, as yet, to attempt to give a decision on this question . . .'.

Der Versuch, die konkrete Konzeption der A. S. als die primäre zu erweisen, sie entweder auf eine ehemalige Naturverehrung zurückzuführen, die A. S. also als verkappte Naturgötter zu erklären, die von dem Reformator Zarathuštra ihres konkreten Gehaltes entkleidet worden wären, oder gar die A. S. als Sonne, Mond und Planeten zu deuten und mit den indischen Ādityas aus Babylon herzuleiten, ist erst innerhalb der letzten zwei Dezennien gemacht worden. Bis dahin hatte man auf Grund der zeitlichen Aufeinanderfolge der in Betracht kommenden Texte, mit der auch die Entwicklung der Vorstellungen von dem Wesen der A. S. Hand in Hand zu gehen schien, die abstrakt-ethische Konzeption dieser Genien als die ursprüngliche angesehen. In der beachtenswertesten und gründlichsten Weise hat Darmesteter diese Ansicht in ‚Ormazd et Ahriman', p. 247 ff., zum Teile auch schon in ‚Haurvatât et Ameretât' (Bibliothèque des hautes études, fasc. 23) ver-

treten. Wohl sind D.s Ausführungen über den ursprünglichen Charakter der A. S., über die Ursachen ihrer Weiterentwicklung zu Schutzgottheiten von Naturreichen und Elementen sowie über ihr Verhältnis zu den Ādityas nicht frei von offenkundigen Irrtümern und bedenklichen, bisweilen unhaltbaren Konstruktionen, aber sie enthalten doch auch eine Fülle von treffenden, bisher nicht genügend gewürdigten Beobachtungen, die allerdings noch der Ergänzung bedürfen und sich in der Tat um neues Beweismaterial vermehren lassen. Den Standpunkt D.s hat sich denn auch eine Anzahl von Forschern zu eigen gemacht, während diejenigen, welche ihn schroff abgelehnt haben, keine bessere, überzeugende Lösung des Problems an seine Stelle zu setzen vermochten. D. selbst hat zwar in späteren Jahren seine in ‚Ormazd et Ahriman' niedergelegten Anschauungen über die A. S. fast vollständig aufgegeben, aber dies hindert natürlich nicht, daß diese Anschauungen auch weiterhin — wenn auch mit gewissen Einschränkungen — zu Recht bestehen.

Der Versuch, die Wandlung der Abstraktionen *Vohu Manah, Aša, Xšaϑra, Arəmati, Haurvatāt* und *Amərətāt* in Schutzgottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen zu erklären,[1] ist Darmesteter nur zum Teile geglückt. Schon seine Ansicht, daß die Vorstellung von Haurvatāt auch Amərətāt als Schutzgenien von Wasser und Pflanzen — eine Vorstellung, die er zweifellos richtig auf die ‚Unversehrtheit' und ‚Nichtsterben' spendende Kraft des Wassers und der Pflanzen zurückführt —, den Anstoß zu dieser Entwicklung gegeben habe, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit.[2] Denn die Beziehungen, die zwischen den übrigen

[1] Orm. et Ahr., p. 253 ff.

[2] Immerhin ist diese Auffassung wegen des hohen Alters der Vorstellung von den Kräften, die von dem Wasser und den Pflanzen gespendet werden, weit eher verständlich als D.s spätere Annahme (Le Zend-Avesta III, LVI), daß man im Anschlusse an den ersten, die Menschen repräsentierenden Aməša Sp. Vohu Manah, den θεῖος λόγος des Alexandriners Philon, ‚pour le besoin de la symétrie' eine Reihe von Genien geschaffen habe, welche die anderen Reiche der Natur repräsentieren und mit Vohu M. bei der Schöpfung und Regierung der Welt mitwirken sollten. Die völlige Haltlosigkeit der Darmesteterschen Theorie, daß die A. S. den λόγοι oder δυνάμεις des Philon nachgebildet und daß die

Elementen und Naturreichen auf der einen und den Namen der A. S. auf der anderen Seite bestehen, liegen zum Teile nicht minder klar zutage als die Beziehung zwischen Haurvatāt-Amərətāt und Wasser und Pflanzen. Dies gilt insbesondere für Aša Vahišta, den Genius des Feuers, da ja, wie offenbar schon D. angenommen hat, der Zusammenhang zwischen dem Feuer und dem Begriff des gāθischen *aša* in die indo-iranische Zeit zurückreicht, und so hat denn auch D. mit vollem Recht diese Funktion des A. S. Aša V. darauf zurückgeführt, daß das *aša* sich zu Ātar, dem Gott des Feuers, ebenso verhalte wie das vedische *ṛta* zu Agni. Allerdings sind die Beweise, die D. für diese Erklärung beibringt, recht dürftig und auch nicht ganz einwandfrei. Die Entwicklung des Xšaθra zum Herrn der Metalle sucht D. aus der schon in den Gāθās auftretenden Verbindung des *χšaϑra* mit dem ‚geschmolzenen Erz‘ (*ayōχšusta*) abzuleiten. Das geschmolzene Erz sei nichts anderes als der Blitz; wenn also dieses Metall Symbol des Xšaθra Vairya sei, so komme dies daher, daß der Blitz Symbol der Herrschaft, vor allem der ‚souveraineté militante‘, des Ahura sei. Als das geschmolzene Metall seine symbolische und mythische Bedeutung verloren und an das *kavaēm χᵛarənō* abgegeben hatte, sei es zum Metall schlechtweg und Xšaθra ‚par extension‘ zum Herrscher über die Metalle geworden. Ob dieser Auffassung nicht andere Erklärungen vorzuziehen sind, wird später zu prüfen sein. Daß ferner Arəmati Erdgöttin geworden ist, beruht nach D. (p. 256 f.) auf einem von ihm aus Vidēvd. 18, 51 f. konstruierten ‚hymen d'Armaiti et d'Atar‘, der im ‚hymen védique d'Aramati et d'Agni‘ eine Parallele haben soll. In der erwähnten Awestastelle heißt es, ein Mann, der sich durch nächtlichen Samenerguß befleckt habe, möge die Arəmati mit den Worten anrufen: ‚O herrliche (*spənta*) Arəmati! Diesen Mann[1] übergebe ich dir; diesen Mann[2] mögest du mir (wieder) übergeben bei der gewaltigen Neuschaffung (Auferstehung) . . . Sodann mögest du ihm als Namen beilegen: *Ātərə.dāta* oder *Ātərə.čiϑra*

Gāθās ‚le premier monument du Gnosticisme‘ seien, wird sich aus unserer Untersuchung ergeben, ohne daß wir genötigt wären, alle Einzelheiten dieser Theorie zu prüfen und zu widerlegen.

[1] D. i. den ausgeströmten Samen (so schon richtig Barthol., Air. Wtb. 318)

[2] D. i. den aus dem Samen hernach entstandenen Mann.

oder *Atərə.zantu* . . . oder sonst eine (Bezeichnung) eines von *Ātar* Geschaffenen[1] als Namen'. Zu der hierin enthaltenen Vorstellung von einem ,hymen d'Armaiti et d'Atar' habe sich die aus dem Mythus von dem sterbenden Gayōmart[2] und aus ähnlichen Mythen abgeleitete Vorstellung ,der Keim des Ātar (der Regen) fällt auf die Erde' hinzugesellt, und die Vereinigung dieser zwei Vorstellungen habe zur Idendifikation der Arəmati mit der Erde geführt. D. nimmt ferner (p. 252) an, daß R̥V. VII, 1, 7: *úpa yám* (d. i. *agním*) *éti yuvatíḥ sudákṣaṃ doṣā́ vástor havíṣmatī ghr̥tā́cī | úpa svaínam arámatir vasūyúḥ* ‖ auf einen ,hymen védique d'Aramati et d'Agni' hinweise, und (p. 257) daß außerdem im R̥gveda der durch das Gebet von der Erde aus erflehte Regen als Same vorgestellt werde, den der Gott (Rudra-Agni) auf das als Göttin gedachte Gebet, die Erde befruchtend, herabströmt. Aus dem Zusammenwirken aller dieser Vorstellungen habe sich die Umwandlung der Göttin des Gebetes, Arəmati, in eine Erdgöttin ergeben. Es ist indessen sehr gewagt, zum Teile sogar ganz unstatthaft, aus den von D. herangezogenen R̥gvedaversen die Schlußfolgerung zu ziehen, die D. gezogen hat.[3] Wenn man ferner davon absieht, daß die

---

[1] So fasse ich *ātərə.dātahe*. Wörtlich: ,oder sonst etwas von „Ātar-geschaffenem" als Namen'.

[2] Bundah. 15, 1, wonach in der Tat Nēryōsang zwei Drittel und Spandarmat ein Drittel von Gayōmarts Samen verwahren, aus dem dann nach 40 Jahren die Rēvās-Staude aus der Erde emporwächst.

[3] So ist man keineswegs berechtigt, aus R̥V. VII, 1, 7 einen ,hymen védique d'Aramati et d'Agni' zu konstruieren. Denn Agnis Verhältnis zu der ihm zueilenden, als Jungfrau bezeichneten *arámati* (,Andacht') ist sicherlich ebenso zu beurteilen, wie wenn Agni X, 4, 4 als Hausherr die ,Jungfrau' (das Holz) leckt oder VIII, 43, 10 die Opferlöffel ,küßt' u. dgl. m. Und ob man aus R̥V. X, 61, 6 und X, 92, 5 die Vorstellung eines ,hymen' des die Erde durch Regen befruchtenden Gottes mit der personifizierten Andacht, deren Stätte eben die Erde ist, ableiten darf, ist denn doch sehr fraglich. Wenn Indra und Soma als ,Stiere (= Befruchter) der Gebete' (*vr̥ṣabhó yó matīnā́m* u. ä.) bezeichnet werden und die Lieder zu Indra als ihrem ,Stier (und) Gatten' aufsteigen (I, 9, 4; III, 39, 1) oder (X, 43, 1) ihm voll Verlangen entgegenjauchzen und ihn umschlingen wie Frauen den Gatten, so kommt darin ebensowenig wie in dem oben erwähnten Verse des Agni-Liedes (VII, 1, 7) die Vorstellung eines ,hymen' zum Ausdruck. Wir haben es vielmehr mit Bildern zu tun, wie sich ihrer die vedischen Dichter auch sonst noch

dem Ṛgveda zugeschriebenen Vorstellungen gewiß nicht, wie man erwarten dürfte, die Entwicklung der vedischen Andachtsgöttin Aramati zur Erdgöttin zur Folge gehabt haben,[1] so scheitert D.s allzu komplizierte Kombination doch schon an dem Umstand, daß in der oben übersetzten Stelle des Vidēvdāt zweifellos — wie in Vidēvd. 2, 10 und 18 — die Erdgöttin Arəmati als Mutter Erde gemeint ist und nicht die Andachtsgöttin, die nach D. noch der Ergänzung durch den Gayōmart-Mythus bedurft hätte, um sich zur Erdgöttin zu entwickeln.

In D.s Darstellung hinkt zum Schlusse noch Vohu Manah nach, dessen Deutung nicht D. allein die größte Verlegenheit bereitet hat. V. M. sei zu einem Gott der Herden nicht auf natürliche Weise, sondern ‚de la seule analogie' geworden. Als Wasser, Pflanzen, Erde, Metalle und Feuer unter die Herrschaft von fünf Amšaspands verteilt waren, sei für den sechsten außer dem Vieh nichts übrig geblieben; so sei also diesem noch ‚unbeschäftigten' Amšaspand das Vieh zugeteilt worden. D. sucht dieser offenbar der Verlegenheit entsprungenen Erklärung noch durch die Annahme eines ‚accident de langage' zu Hilfe zu kommen, der die Entwicklung der Vorstellung von Vohu M. als einem Herrn des Viehes begünstigt haben soll. Man habe daraus, daß das Paradies, ‚die Wohnung des V. M.', auch ‚die Weide (*vāstra*) des V. M.' genannt wird, geschlossen, V. M. sei der Gott der Weiden und der Viehherden. Aber abgesehen davon, daß *vāstra* hier in figürlicher Bedeutung verwendet ist, und daß auch Miθra *vouru.gaoyaoti* und Soma *urugavyūti* (‚weite Triften besitzend') genannt werden, ohne daß diesen Göttern die Obhut über die Viehherden zugeschrieben worden wäre, darf man doch voraussetzen, daß die Verwandlung der ‚Guten Gesinnung' in eine Schutzgottheit des

häufig genug bedienen. Die trotz mancher Spitzfindigkeiten geistvolle Konstruktion D.s zur Erklärung der awestischen Erdgöttin Arəmati hat schon Geldner (Ved. Stud. II, 260, Anm. 2) kurz abgelehnt. Zu ṚV. X, 92, 5 vgl. weiter unten in dem Abschnitt über die vedische Aramati.

[1] D. selbst bestreitet denn auch (Orm. et Ahr. 257, Anm. 5), daß die vedische Aramati eine Erdgöttin gewesen sei, glaubt aber, daß im Veda die Elemente ihrer Entwicklung zur Erdgöttin vorliegen. Dagegen behauptet er Sacred Books of the East IV, p. LXXII, die awestische Arəmati scheine schon in der indo-iranischen Periode eine Erdgöttin geworden zu sein.

Viehes sachlich irgendwie tiefer begründet sein müsse und nicht auf zwei ganz zufälligen und rein äußerlichen Anhaltspunkten beruhen könne.

Bei weitem erfolgreicher ist D. in der Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Aməša Spəntas und ihrer Beziehung zu den Ādityas gewesen. Hier hat D. sich R. Roth angeschlossen, der bekanntlich (ZDMG 6, 70) als erster die Behauptung aufgestellt hat, ‚daß weder an der Analogie der Amšaspands mit den Ādityas, noch an einem geschichtlichen Zusammenhang beider Vorstellungen gezweifelt werden kann'. D. hat diese Ansicht (p. 19ff.) in eingehender Weise zu begründen versucht und neben manchen belanglosen oder auch sehr anfechtbaren Argumenten eine Fülle treffender Bemerkungen beigebracht, aus denen er den Schluß zieht, daß die sieben vedischen Ādityas mit Varuṇa an der Spitze und die sieben Aməša Spəntas mit Ahura Mazdā an der Spitze gemeinsamen Ursprungs sind. Sie seien an die Stelle von sieben, der indoiranischen Zeit angehörigen Lichtgottheiten getreten, die den gemeinsamen Namen ‚Asuras' geführt haben dürften, und deren Anführer der Gott des Lichthimmels, der höchste Asura, gewesen sei. Und zwar stelle die Klasse der Adityas ebenso wie die der Aməša Spəntas nur ‚Entfaltungen' des Wesens dieser obersten Lichtgottheit vor, die von den Indern Varuṇa, von den Iraniern aber Ahura Mazdā genannt worden sei. Der ursprüngliche Charakter dieser ‚Entfaltungen', dieser zur Selbständigkeit gelangten, aber mit dem höchsten Asura wesensgleichen Lichtgestalten, in die sich der Gott des Lichthimmels geteilt habe, komme nur noch in den Attributen und Funktionen, die den Ādityas und Aməša Spəntas in ihrer Gesamtheit, ihren Klassen, beigelegt werden, zum Ausdruck,[1] während

[1] Schon Roth hat gemeint, daß ‚das himmlische Licht' das Wesen der Ādityas ausmache, und daß diese Götter des Lichtes nicht mit den Lichterscheinungen in der Welt zusammenfallen, ‚weder Sonne noch Mond, noch Sterne, noch Morgenrot, sondern gleichsam im Hintergrunde aller dieser Erscheinungen die ewigen Träger dieses Lichtlebens' seien. Ob das Licht tatsächlich eine wesentliche und ursprüngliche Bestimmung in dem Charakter der Ādityas und A. S. gewesen ist, wird noch zu untersuchen sein. Nach D. ist der indo-iranische Gott, auf den Varuṇa und Ahura M. zurückgehen, ein Gott des Lichthimmels gewesen. Diese konkrete Bedeutung habe sich in dem vedischen Varuṇa

die Adityas Mitra, Aryaman usw. einzeln betrachtet ‚die abstrakten und moralischen Eigenschaften‘ des höchsten Aditya repräsentieren (p. 83), und die Aməša Spəntas Vohu Manah, Aša Vahišta usw. einzeln genommen ‚moralische oder physische Abstraktionen‘ seien. Die Klassen der Ādityas und Aməša Spəntas seien eben älter als die einzelnen Glieder, aus denen sie sich zusammensetzen (p. 42), und zwar sei der Rahmen jeder Klasse nach dem Abschluß der indo-iranischen Periode allmählich mit fremdartigen, außerhalb dieses Kreises stehenden Gottheiten ausgefüllt worden, von den Iraniern mit abstrakten Gottheiten, welche zum Range von Geschöpfen des Ahura herabsanken, weil Ahura indessen der eigentliche Schöpfer geworden sei (p. 247). Die Namen dieser sechs, von Ahura Mazdā geschaffenen Aməša Spəntas seien indo-iranisch, da sie Abstraktionen bezeichnen, die der Mazdaismus aus einem den Indern und Iraniern gemeinsamen Fonds von Abstraktionen geschöpft habe, und die Mehrzahl der sechs

noch lebendig erhalten, während bei Ahura M. nur noch einige nicht mehr verstandene ‚materielle Attribute‘ [Himmelsgewand, Sonnenauge usw.] auf seine ursprüngliche Naturbedeutung hinweisen. Er sei nicht mehr ein Himmelsgott, sondern nur noch ein Gott des Himmelslichtes und seinen ‚Funktionen‘ nach: Schöpfer, Herrscher, allwissend und ‚dieu de l'ordre‘ (*ašavan*), und da die A. S. in diesen Funktionen und nur in einem materiellen Attribut, der leuchtenden Erscheinung (*hvarə.hazaoša-*, leuchtende Pfade usw.: p. 41), übereinstimmen, seien sie ‚Entfaltungen‘ dieses Lichtgottes, nicht aber des alten Himmelsgottes. Auch die Ādityas haben, wie D. weiter ausführt, mit Varuṇa die für Ahura M. und die A. S. festgesetzten Funktionen und als einziges materielles Attribut die Lichterscheinung gemein, daher seien auch die Ādityas Lichtgottheiten und als solche ‚Entfaltungen‘ ihres Anführers, des Himmelsgottes Varuṇa. Daraus folge, daß Varuṇa und Ahura M. auf einen indo-iranischen Himmelsgott, die Ādityas und A. S. aber auf ‚Entfaltungen‘ dieses Gottes zurückgehen, von denen bis zum Ausgang der indo-iranischen Periode außer ihrer Lichterscheinung und ihren ‚Funktionen‘ (Allwissenheit usw.) nur noch die von der Siebenheit der Welten abgeleitete Siebenzahl (mit Hinzurechnung des Himmelsgottes) festgestanden habe. Zu diesem seltsamen Schlusse führt D.s allzu konsequente mathematische Methode. Daß der Himmelsgott sich in eine Reihe solch farbloser, in Art und Zweck nicht deutlich ausgeprägter Gestalten gespalten hätte, deren hauptsächliches, fast ausschließliches Merkmal die Lichterscheinung gewesen wäre, ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Abstraktionen habe schon in der indo-iranischen Periode religiöse Bedeutung besessen (p. 253; 247). Nur Vohu Manah sei eine rein mazdayasnische Schöpfung. Und zwar hat Darmesteter ihm diese Sonderstellung offenbar nur deswegen zugewiesen, weil er — ebenso wie manche spätere Forscher — eine genaue Entsprechung zu Vohu Manah, also ein **vasu manas*, im Ṛgveda vergeblich gesucht hat. D. nimmt also an, daß die Abstraktion Vohu Manah keine Analogie bei den Indern habe, glaubt aber (pp. 9; 248) aus dem awestischen ‚*humata*' die ursprüngliche Bedeutung von Vohu Manah erschließen zu dürfen. Die Anwendung des Wortes *humata* in den awestischen Texten und das ihm entsprechende vedische Wort *sumati*, das nicht nur das Wohlwollen eines Gottes, sondern vor allem die fromme Gesinnung des inbrünstig betenden Gläubigen und weiterhin das Gebet selbst bezeichne, beweisen nach D., daß *humata* zunächst nicht ein Terminus der menschlichen, sondern der ‚religiösen Moral' gewesen sei, also ursprünglich nur liturgische Bedeutung besessen habe; daher sei auch Vohu Manah als Verkörperung des guten Denkens ursprünglich ‚eine der Mächte des Kultus' und ‚repräsentiere die Kraft des religiösen Denkens, der Inbrunst, der Macht, die in den Veden unablässig unter den von derselben Wurzel abgeleiteten Namen *manīṣā* und *mati*, oder auch als *dhī* sich betätige'. Wenn das ‚gute Denken', in dem Aməša Spənta Vohu Manah vergöttlicht, zum Genius des Wohlwollens (bienveillance), zum εὐνοίας θεός des Plutarch, geworden sei, so komme darin nicht seine ursprüngliche Bedeutung zum Ausdruck.

Aša Vahišta und Xšaθra Vairya sind, wie D. weiter ausführt, schon in der indo-iranischen Periode fertige Abstraktionen gewesen, denen nur noch wenig zur Personifikation fehlte. Denn das awestische *aša* decke sich vollständig mit dem vedischen *ṛta* und bezeichne ebenso wie dieses einerseits die kosmische Ordnung oder das Gesetz der materiellen Welt, andrerseits die religiöse Ordnung oder das Gesetz der moralischen, ‚d. h. der liturgischen' Welt. Daneben habe sich frühzeitig, und zwar unabhängig von diesen Bedeutungen, die Bedeutung ‚Wahrheit' herausgebildet, aber die Beziehung des *aša* (und des *ṛta*) auf die ‚menschliche Moral' — im Gegensatze zu der rein ‚religiösen Moral' — habe sich erst später kräftiger entwickelt und

sei mit der allmählichen Verdrängung der ursprünglichen kosmologischen und liturgischen Beziehungen Hand in Hand gegangen.[1] Der Aməša Sp. Aša V. stelle also eine Personifikation des vedischen *ṛta* vor, welches im Veda zwar nicht personifiziert worden sei, aber, der Personifikation ganz nahe, über den Göttern stehe, als das höchste Gesetz, dem auch sie untertan seien.

In ähnlicher Weise habe man sich die Entstehung des Aməša Sp. Xšaθra V. zu denken. *Kṣatra* (souveraineté) sei schon in der indo-iranischen Periode ein geheiligtes Attribut des höchsten Asura und der sein Gefolge bildenden Gottheiten gewesen; denn die Adityas werden *sukṣatrá* und *kṣatríya*, die Aməša Sp. *huχšaϑra* genannt. Der Mazdaismus habe dieses Attribut personifiziert, und zwar erscheine in Xšaθra V. ursprünglich die himmlische Souveränität verkörpert, die sich in der Vernichtung der Dämonen betätige, und nicht die menschliche Souveränität, deren Prototyp jene bilde. Plutarchs εὐνομίας θεός gebe also eine jüngere, abgeleitete Auffassung wieder.

In der Arəmati sieht D. eine alte, schon in der indoiranischen Periode verehrte Göttin, die in ihrer vedischen wie in ihrer awestischen Ausprägung eine Verkörperung des ‚ordnungsgemäßen Denkens', des frommen Gebetes, der Frömmigkeit sei. Denn wie Aramati (ṚV. V, 43, 6) eine ‚göttliche Frau' (*gnā́ devī*) genannt werde, so werden auch (Y. 38, 1 f.) Arəmati (in der Pluralform) und andere Personifikationen des Gebetes und ähnlicher, der Sphäre des Gottesdienstes angehöriger Begriffe als Götterfrauen (*gənā*), als Frauen des Ahura, angerufen. Die Verbindung dieser als Götterfrauen gedachten Abstraktionen mit den als Götterfrauen (*gənā*), als Frauen des Ahura, vorgestellten Wassern (Y. 38, 3) sei eine Erbschaft aus der indoiranischen Periode. Mögen auch manche Einzelheiten in D.s Ausführungen über diese Vorstellungen anfechtbar sein, so liegen hier doch sehr wertvolle und wohlbegründete Beobachtungen

[1] D. ist also genötigt, anzuerkennen, daß *aša* schon im Awesta auch (wir würden sagen: vor allem) moralische (und nicht allein liturgische) Bedeutung besitzt, daß also Plutarch Aša mit Recht durch ἀληθείας θεός wiedergegeben hat. Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß auch die Ansicht D.s, Vohu M. sei nur die Verkörperung des ‚guten Denkens' in religiösem (liturgischem) Sinne, irrig ist.

vor. Sie werden weiter unten durch neues Material bestätigt und gestützt werden.

Was schließlich Haurvatāt und Amərətāt betrifft, so hält D. an dem Ergebnis der ausführlichen Untersuchung fest, die er diesen beiden Genien schon früher gewidmet hat.[1] In ihr hat er nachzuweisen gesucht, daß die Anrufung von Haurvatāt und Amərətāt bis in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß sie zwar als Gottbeiten rein mazdayasnisch seien, daß aber die Keime, die Elemente ihrer Verehrung schon in der indo-iranischen Einheitsperiode bestanden haben. Diese Elemente seien erstens die an die Götter gerichtete Bitte um ‚Gesundheit' und um ‚Nichtsterben', zweitens der Glaube, daß Wasser und Pflanzen Gesundheit und Nichtsterben verleihen. Das zweite Element habe sich bei den Iraniern reiner erhalten als bei den Indern; das erste sei zwar im Ṛgveda lebendig als Bitte um Gesundheit (*sárvatāti*) und um Nichtsterben (*amṛ́tam* oder *dīrghám áyus*),[2] doch sei es hier verblaßt, während bei den Iraniern Gesundheit und Nichtsterben konkrete Wesen, Personifikationen geworden seien, die gegen Krankheit und Tod kämpfen; da aber Wasser und Pflanzen denselben Kampf führen, so seien sie die natürlichen Hilfskräfte dieser neu entstandenen Gottheiten und Haurvatāt und Amərətāt Götter der Wasser und Pflanzen geworden.

Unmittelbar nach dem Erscheinen von Darmesteters ‚Ormazd et Ahriman' hat C. de Harlez in sehr entschiedener Weise gegen diese Schrift Stellung genommen.[3] Er ist der Vater der ‚école éranisante', die angeblich zum Unterschied von der ‚école védisante' ‚keine vorgefaßte Meinung hat, sich nicht mit trügerischen Ähnlichkeiten zufrieden gibt, sondern überall ernste Argumente verlangt und so bedauerliche Fehlgriffe vermeidet'.[4] Harlez hat in der Tat manche Gebrechen der Methode Darmesteters und eine Anzahl von Irrtümern seiner Beweisführung aufgezeigt, aber die gegen Irrtümer gefeiten Prinzipien der

[1] Haurvatâṭ et Ameretâṭ (Bibliothèque de l'école des hautes études, Fasc. 23). Vgl. insbesondere pp. 80—85 (nebst Anmerkungen).

[2] D. gibt auch *áditi* — natürlich mit Unrecht — die Bedeutung ‚Nichtsterben'.

[3] ‚Des origines du Zoroastrisme': Journal Asiatique 1878—79.

[4] L. c., VII. Sér., tome XII (1878), p. 157.

,école éranisante' haben Harlez — wie auch seine Epigonen — nicht davor bewahrt, daß er in dem Bestreben, die Besonderheiten der vedischen und awestischen Religionsformen zu erweisen, in das andere Extrem verfiel, das mit der ihm eigenen starren, unfruchtbaren Negation und der grundsätzlichen Ablehnung jeglicher Vergleichung einen weit schwereren Irrtum bedeutet als alle Entgleisungen und Übertreibungen der ,école védisante'. Denn H. behandelt in willkürlicher Weise Gebilde, die offenbar irgendwie zusammengehören, wie selbständig und unabhängig voneinander gewordene Produkte und ignoriert die Notwendigkeit einer Erklärung der ,Ähnlichkeiten' — in Wirklichkeit der vorauszusetzenden historischen Zusammenhänge. Hätte nur H. diesen Fehler begangen, so könnte man heute, da fast vier Jahrzente seit dem Erscheinen seiner Schrift vergangen sind, stillschweigend darüber hinweggehen. Aber wir begegnen auch noch in späteren Darstellungen der awestischen Religion[1] nicht selten denselben oder ähnlichen Anschauungen und Argumenten, ja es hat beinahe den Anschein, als ob die Stimmen sich mehrten, welche den Standpunkt Darmesteters für völlig überwunden halten und die awestische Religion als ureigenstes Erzeugnis iranischen Geistes unabhängig von der Vergleichung vedischer Verhältnisse erklärt wissen wollen. Bezeichnenderweise läßt man gelegentlich Ausnahmen gelten, wo die Analogien trotz weitgehender nationaler Besonderheiten unverkennbar und zu deutlich sind, als daß sie in Abrede gestellt werden könnten,[2] leugnet aber in anderen Fällen, wie in

[1] H. selbst hat auch in einer Anzahl späterer Schriften und Abhandlungen (so auch in der Einleitung zu seiner Awesta-Übersetzung) seinen Standpunkt mit der ihm eigenen Schärfe verfochten. Bei der Kritik von H.s Anschauungen soll auch auf diese späteren Äußerungen Bezug genommen werden.

[2] Man sollte doch wohl nicht mehr daran zweifeln, daß die vedischen und awestischen Gottheiten Mitra und Miθra, Soma und Haoma, Yama und Yima ursprünglich identische arische Gottheiten gewesen sind trotz der besonderen nationalen Ausprägung, die ihre Gestalten und ihre Mythen bei Indern und Iraniern erfahren haben. Selbst Pischel ist (Gött. gel. Anz. 1895, p. 447) genötigt zuzugeben, daß es ihm nicht einfallen könne, ,die Augen zu schließen gegen die indo-eranischen Gottheiten, die ja z. T. unmöglich zu verkennen sind'. Aber er warnt davor, daß man darin zu weit gehe, und hält es in der Frage der Verwandtschaft

der Frage des Verhältnisses zwischen den Adityas und den Aməša Spəntas, wegen der vorwaltenden Verschiedenheiten das Vorhandensein jeglicher Beziehungen, obwohl die Fäden, welche zwischen den Vorstellungskreisen der beiden Völker herüber und hinüber laufen, noch deutlich genug wahrgenommen werden können. Die Existenz von Berührungspunkten aber verbietet geradezu die apodiktische Verneinung ehemaliger Verwandtschaft, denn sie läßt vermuten, daß die noch sichtbaren Berührungspunkte irgendwie tiefer begründet seien, und daß außer ihnen noch Zusammenhänge bestehen müßten, die erst noch zu erforschen wären.

Für Harlez sind allerdings die ‚Ähnlichkeiten' in den meisten Fällen nichts weiter als Übereinstimmungen des sprachlichen Ausdruckes, denen er in Anbetracht der vermeintlichen oder tatsächlich vorhandenen Verschiedenheit der Vorstellungen keinerlei Bedeutung beimißt oder keine weitere Beachtung schenkt. So begnügt sich H. z. B. mit der Feststellung, daß

zwischen Adityas und Aməša Spəntas noch mit Harlez und Spiegel. Seltsam mutet das Urteil Edv. Lehmanns (P. D. Chantepie de La Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II³, p. 180 ff.) an, der gerade an Miθra, Haoma und Yima darzutun sich bemüht, daß ‚von den einzelnen Punkten, auf die man den mythologischen Vergleich stützt, mehrere sich als sehr unzuverlässig erweisen'. Weil Miθra in den Gāθās nicht erwähnt wird und ‚sein Auftreten im jüngeren Awesta mit dem des vedischen Mitra nicht auffallend identisch ist', lasse er sich nicht mit Sicherheit als eine für beide Völker ursprünglich gemeinsame Gottheit dartun. Damit sei jedoch ein ‚arischer Mithra' nicht ausgeschlossen; denn es sei möglich, daß er nur von der zarathuštrischen Orthodoxie nicht anerkannt wurde, während das Volk ihn früher wie später verehrte. So wäre es auch ‚sehr gewagt', aus der Nichterwähnung des Somatrankes in den Gāθās zu schließen, die ältesten Iranier hätten den Soma nicht gekannt; man werde ‚am klügsten tun', den Somatrank für ein altarisches Erbgut der beiden Religionen zu halten. Gar so unzuverlässig scheinen also auch nach L.s Darstellung ‚die Punkte' nicht zu sein, ‚auf die man den mythologischen Vergleich stützt'. Für Yama und Yima gibt auch L. zu, daß sie ‚von Haus aus dieselbe Gottheit' seien. Aber auch sie werden als Beleg für die Ansicht verwendet, daß die Ähnlichkeit immer nur auf Unwesentlichem beruhe, während das Konstituierende grundverschieden sei. Und die Verbindung von Varuṇa und Ahura M., der Adityas mit den Aməša Sp. gehört nach L. zu den Vergleichen, ‚die sich doch immer bei genauerer sachlicher oder sprachlicher Untersuchung als unhaltbar herausstellen'.

die vedische Aramati ‚le pendant lexicologique' der awestischen Arəmati zu sein scheine (Journ. As., l. c., p. 153), oder daß Aramati, ‚la piété', nur ‚quant au nom' der Arəmati, ‚le génie de la sagesse et de la terre', entspreche (Avesta,[2] p. LXXXIV und XCII; auch in ‚De l'exégèse et de la correction des textes avestiques', p. 79). Derselbe Name bezeichne also ‚des choses toutes différentes'. Ebenso verhalte es sich mit Aryaman und Airyaman, da jener eine der Formen der Sonne, dieser aber ein Bote des Ahura M. sei (Avesta,[2] p. LXXXIV). Desgleichen stellen Nairyōsaŋha, Vərəθraγna, Apąm napāt und Miθra, verglichen mit den entsprechenden vedischen Gottheiten, ‚des conceptions différentes' dar (De l'exégèse, p. 80). Yima, Θraētaona und Θrita erinnern nur ‚quant au nom' an Yama, Traitana und Trita, im übrigen seien sie völlig verschieden. Denn Trita sei ein Gott, der schon vor Indra die Wolkendämonen besiegt habe, während Θrita ein Mensch, König von Eran- und erster Arzt der Welt sei. Θraētaona erscheine als Besieger des Aži Dahāka und als Kämpfer in den Kriegen der Eranier, von Traitana aber berichte der Veda nur das eine, daß er dem Dichter von R̥V. I, 158 den Kopf spalten wollte. Wenn man Aptya mit Aθwya verglichen habe, so dürfe man neben der Verschiedenheit der Formen nicht den Umstand übersehen, daß jenes Beiwort des Trita, dieses aber Beiwort des Θraētaona sei. Die Gestalt des Yima weise, wenn man von dem Namen des Vaters Vivasvant (Vivahvant) absehe, keinerlei Ähnlichkeit mit der des Yama auf. Denn Yima sei weder ein Gott, noch Vater der Menschen, noch König der Verstorbenen, und er habe keine Schwester. Andrerseits besitze Yama nichts von dem Wesen des eranischen Helden: er habe nicht einen ‚Vara' errichtet, nicht über die Erde geherrscht, nicht alle Übel verschwinden gemacht . . . Das irdische Reich des Yima, in dem dieser die Unsterblichkeit herrschend machte, und dessen er infolge einer Lüge verlustig wurde, habe gewiß keine Beziehung zu dem von Yama regierten Reiche der Verstorbenen. Der ‚Vara' des Yima stelle vielmehr das gerade Gegenteil von Yamas Totenreiche vor, da es zu dem ausgesprochenen Zweck, alle Lebewesen vor dem Tode zu retten, errichtet worden sei (l. c., p. 83 f.). Auch Vr̥trahan (Indra) und Vərəθraγna seien zwei völlig verschiedene Gestalten. Denn *vərəϑra* bezeichne niemals wie *vr̥trá* einen feindlichen Dämon,

es bedeute vielmehr einzig und allein — wie einige Male auch *vṛtrá* — ‚Abwehr, siegreiche Abwehr, Sieg‘. Diese schon dem indo-iranischen Worte *vṛtrá* eigene Bedeutung habe sich bei den Indern zum Namen des Wolkendämons entwickelt, der von Vṛtrahan erschlagen wird, während sie sich im Iranischen in allen Zusammensetzungen erhalten habe. Vərəθraγna bedeute also ‚l'abatteur de la défense, le vainqueur‘, ‚le vainqueur ordinaire, la victoire en général‘, und wie das dem Vṛtrahan genau entsprechende Wort *vərəϑrajan* niemals einen Genius bezeichne, so scheine das Awesta ‚proprement dit‘ einen Genius Vərəθraγna gar nicht zu kennen (Journ. As. VII. Sér., t. 13, p. 271 ff.; Awesta trad.,[2] p. CIII ff.).[1] Der alte Gewittermythus habe im Awesta keine Stätte gefunden. Wohl seien Aži Dahāka und Ahi ursprünglich identisch, aber wie auch andere Trümmer ursprünglich gemeinsamer Mythen von den Iraniern in eine diesen Mythen völlig fremde Umgebung versetzt und andersartigen, echt iranischen Mythen einverleibt wurden, so habe auch Aži durch Aufnahme in einen neuen, fremden Gedankenkreis eine vollständige Umwandlung erfahren. Denn Aži sei nur noch ein irdisches Ungeheuer, das Aŋra Manyu geschaffen habe, und zwar nicht zu dem Zwecke, damit es die himmlischen Wasser raube, sondern damit es die Welt des *aša* verderbe. Entfernt davon, gegen Gott zu kämpfen — wie Ahi gegen Indra kämpft —, bitte Aži vielmehr die Gottheiten Ardvīsūra und Vayu, ihm die Vernichtung aller Menschen zu gestatten. Sein Besieger sei ein gewöhnlicher irdischer Held, Θraētaona. Wenn man den Namen (Aži) ändere, so sei jegliche Ähnlichkeit zwischen den Mythen des Ahi und des Aži verschwunden.[2] Dasselbe sei

[1] Journ. As., l. c., pp. 272 und 283 führt Harlez aus, daß V. nur im X. und im XIV. Yašt als Genius des Sieges, und zwar als Verkörperung des Sieges der mazdayasnischen Prinzipien über die Welt des Bösen erscheine. Die Behauptung, daß diese zwei Yašte jung seien, entbehrt natürlich jeglicher Berechtigung. Enthalten doch gerade diese Stücke neben manchen späteren Zutaten viel altes Gut, das wenigstens seinem Inhalte nach älter ist als Zaraθuštra.

[2] Dagegen rückt H. doch wohl von den Grundsätzen seiner ‚école éranisante‘ merklich ab, wenn er Avesta, trad.[2], p. CXXXIV sagt: ‚Aži war ursprünglich wahrscheinlich der Gewitterdämon, der die Erde austrocknende Räuber der Wolken; sein Besieger ist der Gewitterheros, der mit seinem Blitze den Dämon zermalmt und die Regengüsse zur

bei allen oder nahezu bei allen Namen der Fall, welche dem Veda und dem Awesta gemeinsam seien (De l'exégèse, p. 81f.). Auch zwischen dem awestischen Gandarəwa mit der goldenen Ferse, der sich am Meere Vourukaša aufhält und die Welt des Aša zu verderben droht, und der großen Schar der indischen Gandharven, den himmlischen Musikanten, bestehe keinerlei Analogie, sie seien vielmehr ganz entgegengesetzter Art. Derselbe Gegensatz bestehe zwischen dem awestischen Kərəsāni und dem vedischen Kṛśānu. Denn jener sei ein irdischer König, ein gottloser Tyrann, der die awestischen Priester aus seinem Reiche verjagte und hernach von Haoma abgesetzt wurde, während Kṛśānu ein himmlischer Schütze sei, der den himmlischen Soma bewache und von dem den Soma raubenden Falken gefürchtet werde. Solch entgegengesetzte Gestalten miteinander zu vergleichen, sei zweifellos ‚une plaisanterie' (De l'exégèse, p. 82f.; 108).

Ich würde eine Auseinandersetzung mit dieser, wie ich meine, verkehrten und oberflächlichen Betrachtungsweise für überflüssig halten, wenn sie nicht Schule gemacht und geradezu lähmend und entmutigend auf die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta gewirkt hätte. Da es sich überdies um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung handelt, die auch bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Aməša Spəntas und den Adityas eine Rolle spielt, werden hier wohl einige Bemerkungen am Platze sein, welche die durch eine geschickte Darstellung verdeckten Schwächen der Harlezschen Beweisführung ins rechte Licht rücken sollen.

Die Methode, die H. anwendet, zeichnet sich durch übertriebene Einfachheit und durch eine Naivität der Anschauung aus, die in einem seltsamen Gegensatz zu dem Anspruch auf Unfehlbarkeit steht, den diese Methode erhebt, und zu der Strenge und Geringschätzung, mit der sie die ‚école védisante' beurteilt. Würde diese willkürliche Methode etwa in der vergleichenden Märchenforschung oder auf irgendeinem anderen Forschungsgebiete angewendet, so würde sie auch in den sichersten Fällen dahin führen, daß zwei Gestalten, die nicht

Erde hinabsendet. Das Awesta hat aus der Schlange ein Geschöpf des Aŋra Mainyu gemacht, das dieser zum Zwecke der Vernichtung des *aša* hervorgebracht hat.'

in allen Einzelheiten übereinstimmen, als nicht zusammengehörig betrachtet und auch nicht auf eine einzige ursprüngliche Fassung zurückgeführt werden dürften. In den oben erwähnten Fällen aber, in denen Harlez kurzweg jede Vergleichung ablehnt, deutet schon die Gemeinsamkeit der Namen darauf hin, daß die Verschiedenheiten der Träger eines gemeinsamen Namens nur Varianten einer ursprünglichen Fassung darstellen. Und daß dem so ist, läßt sich in der Tat für die meisten der Gestalten, die hier in Betracht kommen, zum mindesten wahrscheinlich machen.

Wohl das schwächste aller Argumente, deren H. sich bedient, ist der Hinweis darauf, daß einige der oben erwähnten vedischen Gestalten göttlichen Wesens sind, während die mit ihnen verglichenen awestischen Gestalten als Menschen, als Heroen und Könige erscheinen. Daß gerade die iranische Fassung in dieser Beziehung zum Teile eine jüngere Entwicklungsstufe vorstellt, ist doch unverkennbar. Den zwingendsten Beweis liefert das Beispiel des Aži Dahāka. Aus ihm hat die iranische Sage einen — naturgemäß Verderben stiftenden, grausamen — Herrscher gemacht, der nach dem Awesta seinen Sitz in Babylon hat, nach mittelpersischen Quellen (Bundahišn 31, 6) väterlicherseits von dem Stammvater der Araber herstammt, bei Firdousī der Sohn eines edlen, frommen Araberscheichs ist. Aber die drei Mäuler, drei Köpfe und sechs Augen, die das Awesta ihm zuschreibt, seine Herkunft mütterlicherseits von Aŋra Manyu (Bundah., l. c.), die zwei Schlangen, die bei Firdousī der Kuß des Teufels aus den Schultern des Ḍaḥḥāk hervorwachsen macht, Anoyš, die Mutter der Schlangen (մայրն վիշապաց), die bei Moses von Khorene als Gattin des ‚Mederkönigs' Ašdahak erscheint (ed. Le Vaillant de Florival I, 120; 124), und manches andere noch weisen deutlich genug auf die ursprüngliche Drachennatur dieses Herrschers von Iran hin. Ein ähnlicher Fall der Vermenschlichung eines feindlich gedachten mythischen Wesens liegt bei Kərəsāni vor. Ihn hat, wie wir annehmen dürfen, die iranische Sage oder — wohl richtiger — die awestische Theologie aus einem mythischen Wesen, das den himmlischen Soma bewacht, den Unsterblichkeits- und Opfertrank Göttern und Menschen verwehrt und auf den ihn raubenden Vogel schießt, in einen den Priestern feindlich gesinnten

Tyrannen verwandelt, der von Haoma aus der Herrschaft vertrieben wird.[1] Ist derartiges möglich, so werden selbst diejenigen, welche abgesehen von den Namen keinerlei Ähnlichkeiten zwischen Yama und Yima, Trita und Θraētaona gelten lassen wollen, die Annahme nicht für unbegründet halten dürfen, daß auch das irdische Königtum des Yima und des Θraētaona jüngeren Datums und erst auf iranischem Boden erwachsen sei. Dazu kommt noch, daß die Gestalten des vedischen Yama und des Trita menschliches Wesen oder Ansätze zur Vermenschlichung aufweisen. Denn ist Yama auch ein himmlischer König, so wird er doch auch als derjenige angesehen, welcher zuerst den Weg ins Jenseits gefunden, den Pfad für viele Nachkommende erkundet hat und ihn als erster selbst gegangen ist: der als erster der Sterblichen gestorben ist. Die öfter behandelte Frage, ob Yama ursprünglich ein Gott gewesen sei, aus dessen Naturbedeutung die Vorstellung von dem ersten gestorbenen Menschen abgeleitet werden konnte, oder ob er als der erste Mensch sich zum Beherrscher der Abgeschiedenen in einem himmlischen Paradiese entwickelt habe, darf hier unerörtert bleiben. Die Tatsache allein, daß Yama auch als der erste Sterbliche vorgestellt wurde, verbietet, aus seinem himmlischen Königtum seine Wesensverschiedenheit von dem irdischen König Yima zu folgern. Aber auch die anderen Unterschiede zwischen Yama und Yima sind nicht von der Art, daß sich nicht noch gemeinsame Züge erkennen ließen. Dahin gehört, wie mit Recht des öftern schon betont worden ist, daß jeder von beiden Herrscher in einem Paradiese ist: Yama, des Vivasvant Sohn, in einem von unversieglichem Licht erfüllten, von gewaltigen (?) Wassern durchströmten Paradiese,

[1] Bei dieser durchaus **theologischen** Umdeutung, die der Mythos erfahren hat, erscheint es verständlich, daß Kərəsāni, der nach der ursprünglichen Fassung die Herabholung des Haoma zu verhindern versucht hatte, in einen Feind der Priester (*aϑarvan*) und Haoma, der Gott, in seinen Gegner und Bestrafer verwandelt worden ist. Ich würde es schon deswegen nicht wagen, mit Hüsing (Iran. Überlieferung 223) in Yasna 9, 24 Haomō durch Humāyā (die als weiblicher Adler dem Vogel der vedischen Fassung entsprechen soll) zu ersetzen. Der Versuch, den ‚ursprünglichen Text‘ dieser Stelle und damit eine ältere iranische Fassung des Mythos herzustellen, erscheint mir sehr gewagt und führt zu höchst unsicheren Ergebnissen.

das eine Stätte der Sättigung und der Freuden, der Wunscherfüllung und der Unsterblichkeit ist (ṚV. IX, 113, 7 ff.), Yima, der Sohn des Vivahvant, der strahlende, der glanzvollste unter den Geborenen, der sonnengleiche unter den Sterblichen, in einem irdischen Paradiese, in dem er Vieh und Menschen unsterblich macht, in dem Wasser und Pflanzen nicht vertrocknen und unerschöpfliche Speise gewähren, in dem es weder Kälte noch Hitze, weder Alter noch Tod, nicht Schmerz und nicht Neid gibt (Yasna 9, 4 ff.; Vd. 2, 5).[1] Diese Übereinstimmung, die gewiß nicht als ‚unwesentlich' bezeichnet werden kann, wird durch die Berührungspunkte zwischen den Vätern Vivasvant und Vivahvant noch erheblich verstärkt. Denn Vivahvant ist (Yasna 9, 4) der erste Sterbliche gewesen, der den Haoma gepreßt hat, und Vivasvant erscheint im Ṛgveda, wie insbesondere Hillebrandt (Ved. Myth. I, 482 ff.) gezeigt hat, als der mythische erste Opferer. Daß es sich in allen den Stellen des ṚV., in denen Vivasvant diese Bedeutung hat, um den Vater des Yama handelt, geht deutlich aus ṚV. X, 21, 5 (*agnír jātó átharvaṇā*

[1] In ähnlicher Weise wie Yamas himmlisches und Yimas irdisches Paradies wird die Sabhā des Yama in der bekannten Stelle des Mahābhārata (ed. Calcutta II, 311 ff.) geschildert: ‚Sonnenhell strahlend . . . durch eigenes Licht . . ., nicht zu kalt und nicht zu heiß; weder Kummer, noch Alter, weder Hunger, noch Durst, noch Unliebsames . . . sind darin; alle Wünsche . . . werden dort erfüllt . . .; reichliche schmackhafte Speise . . . und schmackhaftes Wasser . . . gibt es dort . . .' Wenn auch ähnliches von den Sabhās des Indra, Varuṇa und Brahman ausgesagt wird, so dürfen wir doch annehmen, daß diese Einzelheiten, die übrigens in der Schilderung der Sabhā des Yama ein wenig ausführlicher dargestellt werden, für die himmlische Wohnung des Yama von Anfang an charakteristisch gewesen sind. So sind auch ‚die vom Feuer verzehrten' (*agniṣvāttāḥ*, vgl. ṚV. X, 15, 11) und andere Pitaras, die auch in der Sabhā des Brahman erscheinen, wohl nur in der Sabhā des Yama am Platze. Daß es sich bei dieser nicht etwa nur um eine Götterwohnung gleich den anderen handelt, und daß die Beschreibung von Yamas Sabhā an die vedischen Vorstellungen vom himmlischen Paradiese anknüpft, geht auch daraus hervor, daß in Yamas Wohnung die Guten, Rechthandelnden (*suvratāḥ satyavādinaḥ . . . śuddhāḥ pūtāḥ puṇyena karmaṇā . . . sukṛtaiḥ karmabhiḥ . . . bhūṣitāḥ*) gelangen. Vgl. ṚV. X, 17, 4: *yátrāsate sukṛ́taḥ* . . . Allerdings sitzen in Yamas Sabhā auch die Bösewichte (*duṣkṛta-karmāṇaḥ*). Vgl. noch Mahābh. XIII, 4856 ff.: *yatra preto nandati puṇyakarmā, yatra pretaḥ śocate pāpakarmā, . . . yatrānṛtam ucyate yatra satyam.*

vidád víśvāni kāryā | *bhúvad dutó vivásvato . . . priyó yamásya kámyo . . .*) hervor.[1]

Eine weitere Übereinstimmung, die indessen nicht genügend gewürdigt wird, besteht darin, daß dem ersten Geschwisterpaar Yama-Yamī des Ṛgvedaliedes X, 10 das Geschwisterpaar Yim (J̌am)-Yimak (J̌amak) des Bundahišn entspricht. Die Gründe, die gegen diese Zusammenstellung geltend gemacht worden sind, sind nichts weniger denn überzeugend. Dies gilt vor allem von den ‚scharfsinnigen Bemerkungen' El. H. Meyers (Gandharven-Kentauren 229 ff.), auf die Hillebrandt (Ved. Myth. I, 495) sich beruft, aber auch von den Gründen, die Hillebrandt außerdem noch ins Treffen führt. Beide messen dem Umstand, daß eine Schwester des Yima erst im Bundahišn und nicht schon im Awesta erwähnt wird, große Bedeutung bei. Daraus wird gefolgert, daß nicht nur Yamī, da sie einem späten, ‚gekünstelten' und ‚tendenziösen' Hymnus angehöre, eine spätere Schöpfung (gleich Indrāṇī oder Varuṇānī) sei, sondern daß dieselbe stets ‚schöpferische Kraft der Sage', die dem Yama wegen seiner etymologischen Bedeutung ‚Zwilling', und zwar erst in ‚der Zeit willkürlicher theologischer Spekulation', ein weibliches Gegenstück an die Seite gestellt habe, ganz unabhängig davon in nachawestischer Zeit zu Yim eine Zwillingsschwester Yimak erfunden habe. Es ist schon an sich höchst unwahrscheinlich, daß die schöpferische Kraft der Sage sich in spätvedischer wie in ‚spätiranischer' Zeit in solch gleichartiger Weise betätigt habe. Aber auch die Voraussetzungen, auf denen diese Konstruktion beruht, erweisen sich bei näherem Zusehen als hinfällig. Man ist vor allem nicht berechtigt, aus der späten Entstehungszeit des Ṛgvedaliedes X, 10 zu schließen, daß die Gestalt der Yamī und die Vorstellung von dem Inzest des ersten Ge-

[1] Ich kann nicht mit Hillebrandt (l. c., 485) finden, daß die Deutung dieser Stelle unentschieden bleibt. Wie in den anderen Stellen, in denen Vivasvant der mythische erste Opferer ist, erscheint auch hier Agni als sein Bote, und wie er dort von Mātariśvan oder von den Āyus herabgeholt wird, so wird er hier von dem Atharvan erzeugt, der nach X, 92, 10 ‚als erster durch Opfer feste Ordnungen schuf'. Bemerkenswert ist wohl auch, daß in X, 14, 6 unmittelbar nach Yama und Vivasvant die *áṅgiraso naḥ pitáro návagvā átharvāṇo bhṛ́gavaḥ* angerufen werden.

schwisterpaares (die der Dichtung zugrunde liegen muß, obwohl der Yama des Hymnus die Aufforderung zur geschlechtlichen Vereinigung mit der Schwester entrüstet zurückweist) ebenso jungen Datums seien. Daß ,willkürliche theologische Spekulation' aus dem Namen des Yama die Gestalt der Schwester Yamī und die Geschichte von dem Inzest oder auch nur von dem beabsichtigten Inzest herausgeklügelt habe, ist doch kaum glaublich. Da ist es denn doch wahrscheinlicher, daß beides trotz der späten Erwähnung von Anfang an dem Vorstellungskreise von Yama, dem ersten der Sterblichen, angehört habe. Ferner gebietet ,Vorsicht vom kritischen Standpunkt' doch wohl, daß man das Nichtvorkommen einer Schwester des Yima im Awesta, zumal in unserem Texte, in dem vieles nur in Bruchstücken und Trümmern oder in kurzen Andeutungen erhalten ist, nicht als Beweis für spätere Erfindung werte.[1] Wenn aber Hillebrandt darauf Gewicht legt, daß Yim mit einer Dämonin und Yimak mit einem Dämon Affen, Bären und andere (schädliche) Tierarten zeugen (Bundah. 23, 1), so haben wir es da offenbar mit einem nur der iranischen Sage eigentümlichen Zug zu tun, der indessen ebensowenig als Argument gegen die Zusammenstellung der Geschwisterpaare verwendet werden darf, wie die Differenzen zwischen dem vedischen Yama und dem awestischen Yima irgend etwas gegen die Identität dieser zwei Gestalten beweisen. Dagegen möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß nach einem Pählävī-Rivāyät (bei West, Sacr. Books of the East 18, 419) Yimak nach der Wahrnehmung, daß ihr Gatte ein böser Dämon sei, sich als Hexe verkleidete und sich mit ihrem Bruder Yim, der vom Weine trunken war und die List der Schwester nicht merkte, geschlechtlich vereinigte. Es wird hinzugefügt, beide seien hierauf zu der Überzeugung gelangt, daß die Verwandtenehe eine gute Sache sei. Ist die Quelle auch jung — jünger als der Bundahišn — so dürfen wir doch bei aller Vorsicht vom kritischen Standpunkt den hier überlieferten Zug, gerade weil er mit der Weigerung des vedischen Yama gegen die geschlechtliche Vereinigung mit

[1] Meyer beruft sich sogar darauf, daß auch Firdousī eine Schwester des J̌am nicht erwähnt. Da aber die Sage von Yim und Yimak dem Dichter vermutlich bekannt gewesen ist, so beweist ihre Nichterwähnung das gerade Gegenteil von dem, was M. aus ihr geschlossen hat.

der Schwester so auffallend übereinstimmt, für alt und ursprünglich halten. Man wird doch nicht etwa behaupten wollen, daß auch dieser der indischen und iranischen Überlieferung gemeinsame Zug hier wie dort selbständig — durch die stets schöpferische Kraft der Sage — entstanden sei. Der Wert der Mitteilung (Bundah. 31, 4), daß Yim und Yimak ein Menschenpaar gezeugt haben, wird also weder durch den Umstand beeinträchtigt, daß jener mit einer Dämonin, diese mit einem Dämon Affen, Bären und andere Tiere zeugen, noch auch dadurch, daß sie nur einmal als Eltern eines Menschenpaares bezeichnet werden. Wenn es demnach wohl keinem Zweifel unterliegt, daß die Gestalt der Yimak nicht erst eine Schöpfung der Parsentradition ist, sondern in die awestische Zeit zurückreicht, in der sie schon die Schwester Yimas, des Sohnes des Vivahvant, des Herrschers in einem irdischen Paradiese gewesen sein muß, so ist offenbar auch der Yama des ṚV.-Liedes X, 10, der Bruder der Yamī, mit Yama, dem Sohne des Vivasvant, dem ersten der Sterblichen, dem Herrscher in einem himmlischen Paradiese, identisch, obwohl Yama in diesem Liede nicht Vivasvant als seinen Vater bezeichnet, sondern seine Herkunft von dem Gandharva in den Wassern und von der Wasserfrau ableitet. Abgesehen davon, daß die Deutung des Gandharva in den Wassern an dieser Stelle schwierig ist und unsicher bleibt, scheint mir die Vaterschaft des Vivasvant denn doch mit der Abstammung des Yama und der Yamī von dem Gandharva vereinbar zu sein. Denn die Worte *sá no nábhiḥ paramáṃ jāmí tán nau* (‚dies ist unser Ursprung, dies unser beider höchste Verwandtschaft') müssen nicht die Elternschaft des Gandharva und der Wasserfrau ausdrücken, sie können sich vielmehr sehr wohl auf ein entfernteres verwandtschaftliches Verhältnis beziehen.[1]

[1] So ist ṚV. I, 105, 9 (*amí yé saptá raśmáyas tátrā me nábhir átatā | tritás . . . sá jāmitváya rebhati*) mit *nábhiḥ* und *jāmitvám* sicherlich entferntere Verwandtschaft, der Ursprung des Geschlechtes gemeint. Dasselbe Verhältnis liegt vor, wo der Vater Himmel als Ursprung (*nábhiḥ*: I, 164, 33) oder als alte Verwandtschaft (*purāṇám . . . jāmí*: III, 54, 9) und die Mutter Erde als Verwandte (*bándhuḥ*: I, 164, 33) bezeichnet werden. Noch deutlicher ist X, 61, 18: *sá no nábhiḥ paramásyá vā ghāhám tát paścá katitháś cid āsa* (‚das ist unsere höchste Verwandtschaft mit ihm; ich war nach ihm der so und so vielte'). Andrerseits ist

Wir dürfen uns mit der Erwähnung dieser gewiß nicht unwesentlichen Übereinstimmungen zwischen Yama und Yima begnügen und auf die Anführung von weniger sicheren Berührungspunkten verzichten.[1] Was aber die Verschiedenheiten zwischen den zwei Gestalten betrifft, so muß gerade wegen des Vorhandenseins wesentlicher Analogien zunächst die Möglichkeit offen gelassen werden, daß auch die vedischen Inder eine der Sage von dem ‚Frevel' des Yima ähnliche Erzählung von einer Verfehlung Yamas, des ersten der Sterblichen, der den Pfad ins Jenseits als erster gegangen ist, besessen haben. Wenn ferner nach dem awestischen Berichte Yima, in Indien aber nicht Yama, sondern Manu mit der Flutsage in Verbindung stehen, so wird nur buchstabengläubige Hyperkritik, wie sie Harlez geübt hat, darin einen wesentlichen Unterschied zwischen Yima und Yama erblicken. Denn Manu, des Vivasvant Sproß, ist — dies ist schon oft ausgesprochen worden — eine ‚Doublette' Yamas, er ist aber darum keineswegs, wie Roth (ZDMG IV, 430) gemeint hat, ‚eine jüngere, indische Schöpfung', wenn er auch schon in der Zeit des Ṛgveda von Yama deutlich unterschieden wird. Der Beweis wird durch die iranischen Zeug-

es ganz unwahrscheinlich, daß der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau mit Vivasvant und Saraṇyū identisch seien, daß also der Vers X, 10, 4 auf die Hochzeit Saraṇyūs, der Tochter des Tvaṣṭar und Mutter des Yama, mit Vivasvant (X, 17, 1—2) sich beziehe. Ein Hinweis auf diese Vermählung ist allenfalls erst in den Worten der Yamī (X, 10, 5) enthalten. Entscheidend ist, daß in dem auf den Dialog zwischen Yama und Yamī folgenden Liede (X, 11, 2) *gandharvír ápyā . . . yóṣaṇā* mit der Saraṇyū gewiß nichts zu tun hat. Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau sind offenbar an *gandharvó . . . apsarā́ . . . yóṣā* in X, 123, 4—5 anzuschließen. Mit Recht hat daher Oldenberg, Rel. d. Veda (2. Aufl.) 281, Anm. 3 Hillebrandts Annahme, daß es sich in X, 10 um einen anderen Yama handle, als ‚gewaltsam' abgelehnt.

[1] Es ist immerhin sehr wohl möglich, daß die Erzählung des Mahābhārata (III, 142, 35 ff. = 10933 ff.), nach der Viṣṇu im Kṛta-Zeitalter die Rolle des Yama spielte (*yamatvaṃ kārayāmāsa*) und in ihr das Sterben aufhören machte und eine so große Vermehrung von Menschen und Tieren bewirkte, daß die Erde sich um hundert Meilen in die Tiefe senkte, eine Parallele zu dem awestischen Bericht (Vidēvd. II) über Yimas die Erde vergrößernde und Menschen und Vieh vermehrende Wirksamkeit darstellt. Vgl. Jackson, Journ. Am. Or. Soc. 17, 185 ff. und vorher schon Spiegel, Ar. Periode 251.

nisse erbracht. Ich habe oben gezeigt, daß das Zwillingspaar Yim und Yimak, obwohl es erst in mittelpersischen Quellen auftaucht, zweifellos mit Yama und Yamī identisch ist, also offenbar mit dem indischen Zwillingspaar in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Wie nun bei den Indern neben Yama die Gestalt des Manu, des ‚Menschen', tritt, so erscheint, allerdings wieder in jüngeren, mittelpersischen Quellen, in denen aber bekanntlich viele alte Vorstellungen überliefert werden, neben Yim und Yimak der erste ‚Mensch' (Mašyak, Mēšak, Mahrīk, Martīk, Mart) in Verbindung mit seiner Schwester, der ‚Menschenfrau' (Mašyānīk, Mēšānīk, Mēšānak, Mahriyānīk, Mahriyānak, Martānak).[1] Dieses erste Menschenpaar aber ist mit Zügen ausgestattet, die auch Yim und Yimak eigen sind. Es sündigt gleich Yim gegen Gott und vollzieht, als nach längerem Beisammensein — nach fünfzig Wintern — die Geschlechtslust in ihm erwacht ist, die geschlechtliche Vereinigung (Bundah. 15, 8 ff.). Wenn von diesem Paare in ununterbrochener Reihe sieben Geschwisterpaare abstammen, von denen jedes Mann und Frau wird (ibid. 15, 24), und wenn Yim ein noch späterer Nachkomme des ersten Menschenpaares ist, so kann das nicht ursprünglich sein. Die Rolle des Herrschers im Paradiese weist darauf hin, daß er ehemals am Anfang der Menschheitsentwicklung seinen Platz gehabt haben muß, und es ist offenbar ursprünglich dieser erste Mensch allein gewesen, der mit seiner Schwester den Inzest beging. Diese Auffassung wird auch noch dadurch gerechtfertigt, daß nach Zāčsparam 15, 2 (West, Pahl. Texts 47, 143) Manušak, die Schwester des Manuščihr, der an einer noch späteren Stelle der parsischen Genealogie steht, mit dem Dämon Ešm den bösen Feind der Iranier Kaχ'ard (Kōχarēč) zeugt. Schon West (l. c., Anmerk.) hat bemerkt, daß dieser Bericht eine Doublette zu der Erzählung von Yimak vorstellt, die mit einem Dämon Affen und Bären zeugt. Und Christensen (Festschrift F. C. Andreas 68) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Manušak ursprünglich das weibliche Gegen-

[1] Aus der Vergleichung der Schreibungen in den Pählävībüchern (auch in Anklesarias Ausgabe des großen Bundah.) und bei den arabischen Autoren, insbesondere bei Albērūnī, ergibt sich wohl, daß diese Formen der Namen gebräuchlich gewesen sind. Die Formen mit *š* gehen natürlich auf das awest. *mašya-* (mit angeblichem *š*) zurück.

stück zu einem iranischen Manuš gewesen sein muß. Aus all dem darf man meines Erachtens schließen, daß Yama (Yima) und Manu (Manuš) ursprünglich eine einzige Gestalt gewesen sind: Yama, der erste Mensch (*manu-*) und Herrscher in einem Paradiese, der gegen Gott sündigt, der Unsterblichkeit verlustig wird und nach längerem Beisammensein mit seiner Schwester, durch sie verleitet, mit ihr Nachkommenschaft zeugt. Von dieser Gestalt hat sich, offenbar schon in der indo-iranischen Zeit, das Beiwort *manu-* (‚Mensch') abgespalten, und es ist zu einer selbständigen Gestalt geworden, in der in Indien besonders die sakrifikale Seite des Urmenschen hervortritt, während sie in Iran — erst von mittelpersischen Quellen erwähnt — als Mašyak am Beginn der Menschheitsentwicklung einige Generationen vor Yim, als Manuš — der aus der Erzählung von Manuščihr und Manušak zu erschließen ist — eine Anzahl von Generationen hinter Yim stehend nur eine Seite der indo-iranischen Urgestalt, das Urmenschentum, nicht aber das Herrschertum in einem Paradiese verkörpert. Wenn also bei den Iraniern Yima, bei den Indern Manu Held der Flutsage ist, so wird unbefangenes Urteil dies nicht als einen wesentlichen Unterschied erklären. Eine wichtige Übereinstimmung ist im Gegenteil gerade darin gelegen, daß beide Flutberichte, die im übrigen manche Verschiedenheiten aufweisen, an die Person des e r s t e n Menschen geknüpft sind. Denn obwohl dem Yima im Awesta noch Haošyaŋha und Taχma-Urupi vorangehen, so muß er als Herrscher in einem Paradiese, der die Erde ausdehnt und bevölkert und Menschen und Vieh unsterblich macht, nachher aber infolge einer Sünde selbst sterben muß, ursprünglich doch der e r s t e Mensch gewesen sein, wie denn auch der vedische Yama, der erste der Sterblichen, als e r s t e r Mensch anzusehen ist.[1] Schon der Umstand, daß als Yimas Nachfolger Aži Dahaka und Θraētaona genannt werden, die ehemals der Yimasage ferngestanden haben müssen, weist darauf hin, daß die Herrscherreihe des Awesta in ihrem ersten Teile jüngeren Ursprungs und aus einer Anzahl

[1] Die Auffassung Hillebrandts (Ved. Myth. I, 490ff.), daß unter *prathamo martyānām* nicht der erste der Menschen, sondern der erste der Sterblichen zu verstehen sei — ursprünglich seien auch die Götter als sterblich angesehen worden — hat schon Scherman, Materialien z. Gesch. d. ind. Visionslit. 133ff., mit treffenden Gründen bekämpft.

der am besten bekannten mythologischen Gestalten zusammengestückelt worden ist.

Die tatsächlichen und die scheinbaren Verschiedenheiten schrumpfen also beträchtlich zusammen, wenn man nicht die überaus einfache und bequeme Methode befolgt, die Texte gläubig hinzunehmen, wie sie sind, und die Verschiedenheiten — z. B. daß Yima eine Burg baut, Yama aber nicht! — nur zu konstatieren, sondern — natürlich mit der gebotenen Vorsicht — den Zusammenhängen nachgeht und das Gemeinsame, das oft noch ganz deutlich hinter den Verschiedenheiten hervorguckt, aus ihnen herausschält. Es ist daher auch grundfalsch, wenn Edv. Lehmann (vgl. oben, p. 43) behauptet, daß auch bei Yama und Yima die Ähnlichkeit nur auf Unwesentlichem beruhe, das Konstituierende aber grundverschieden sei. Ebenso verfehlt wie die Methode, die nur das völlig Übereinstimmende für ursprünglich gemeinsam hält, sonst aber das Vorhandensein von Ähnlichkeiten leugnet, weil sie achtlos an ihnen vorbeigeht, ist das Verfahren von Gruppe, der im übrigen ganz in den Bahnen von Harlez wandelt, aber für Yama den rettenden Ausweg der Entlehnung von den Iraniern her gewählt hat, weil Yama erst in den jüngsten Büchern des Ṛgveda erwähnt werde (Die griech. Culte u. Mythen I, 91). Gerade die Verschiedenheiten, die zwischen den zwei Vorstellungskreisen des Yama und Yimà obwalten, machen eine Entlehnung unwahrscheinlich und weisen vielmehr auf eine gemeinsame Quelle, aus der die indischen und die iranischen Vorstellungen in selbständiger Weiterentwicklung geflossen sind. Wie in manchen anderen Fällen ist es auch bei Yama sehr bedenklich, aus der Nichterwähnung vorschnell Schlüsse zu ziehen.[1] Es ist doch auch nicht eben wahrscheinlich, daß der Glaube an das Fortleben in einem himmlischen Jenseits, der mit der Gestalt des Yama eng verknüpft ist (ṚV. IX, 113, 8 und die Yamalieder), der Totenkult oder die Sage von dem ersten gestorbenen Menschen der älteren Zeit der ṛgvedischen Epoche fremd ge-

[1] Hätte nicht ein glücklicher Zufall uns noch die einzige Stelle der Gāϑās (Y. 32, 8) erhalten, in der des Yima, Sohnes des Vivahvant, und zwar als eines Frevlers, Erwähnung geschieht, so hätte gar mancher gewiß die Ansicht vertreten, daß den älteren Teilen des Awesta die Gestalt des Yima unbekannt gewesen sei.

wesen und erst anderswoher entlehnt worden seien! Aber Gruppe hat ja auch bei Soma-Haoma aus ganz unzureichenden Gründen der ‚Hypothese des Importes‘ den Vorzug vor der Herleitung aus der indo-arischen Urzeit gegeben. Auf eine weitere Auseinandersetzung mit einer Methode, die ‚Ähnlichkeiten‘ leichthin als bloßen ‚Zufall‘ erklärt und, wo dies nicht möglich ist, zur ‚Hypothese des Importes‘ ihre Zuflucht nimmt, dürfen wir verzichten. Nur einige ‚Zufälle‘, die Harlez und, im Anschluß an ihn, Gruppe konstatiert haben, müssen wir noch einer Betrachtung unterziehen.

Harlez behauptet (vgl. oben p. 44), daß Trita, Traitana und Θrita, Θraētaona nur ‚quant au nom‘ aneinander erinnern, und Gruppe hat (l. c., p. 88 f.) hinzugefügt, bei Trita und Θraētaona scheine ein Zufall ‚sein neckisches Spiel getrieben zu haben‘. Die Analogien zwischen diesen Gestalten seien ‚nur so vager Art und lassen sich nur so ungefähr vermuten, wie es bei so nahe verwandten Sprachen sehr leicht durch Zufall hergestellt wird‘. Auf die sonderbare, auch von anderen angewandte Erklärung ‚zufälliger‘ Übereinstimmungen aus der nahen Verwandtschaft der Sprachen werden wir noch zurückkommen. Was aber die Analogien zwischen den Gestalten und Mythen des Trita und des Θraētaona betrifft, so kann gewissenhafte Erwägung doch nur zu der Feststellung führen, daß hier nicht vage Anklänge, sondern weitgehende tatsächliche Übereinstimmungen vorliegen. Wir wollen die zumeist längst bekannten und feststehenden Tatsachen zusammenfassen und die gegen die Vergleichung erhobenen Einwände prüfen. Trita Āptya erschlägt durch Indra gestärkt den laut schreienden, dreiköpfigen, sechsäugigen Dämon Viśvarūpa (ṚV. X, 99, 6), den auch Indra selbst erlegt (X, 8, 8. 9; II, 11, 19) — denn es ist nicht eine einmalige, sondern eine immer wieder sich wiederholende, mit der Gewinnung der ‚Kühe‘ (der Wasser und des Himmelslichtes) verbundene Heldentat, wie ja auch die mit verschiedenen Namen bezeichneten Dämonen (Śuṣṇa-Kuyava, Ahīśuva usw.) offenbar nur ‚Hypostasen‘ des Ahi Vṛtra sind,[1] der von Indra, aber auch von Trita erschlagen wird. In ähnlicher Weise erscheinen auch im Awesta, wie Hüsing (Die iran. Überlieferung 172 f.) mit Recht

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Herakles und Indra 33 f.

betont, der Held des Drachenkampfes und der Drache selbst in mehrere, voneinander unterschiedene Gestalten gespalten. Mit Sicherheit darf man dies vor allem von dem dreiköpfigen, sechsäugigen, von Θraētaona erschlagenen Aži Dahāka und dem von Kərəsāspa besiegten, Männer und Rosse verschlingenden, giftigen Aži Srvara (Y. 9, 8 und 11) behaupten. Beide Drachenkämpfe sind der Ausdruck eines und desselben mythischen Vorgangs. Zu den natürlichen, aus dem Wesen des Mythos sich ergebenden Abspaltungen ist aber im Awesta noch eine jüngere, durch äußere Einflüsse verursachte Teilung der Gestalt des Helden hinzugekommen. Wie die spätere Tradition aus dem Beiwort *naire.manah* (,männlichen Sinnes') und dem Geschlechtsnamen *Sāma* des Kərəsāspa selbständige Gestalten, einen Sohn und einen Enkel des Kərəsāspa, gebildet hat,[1] so ist im Hōm-Yašt Āθwya als Vater des Θraētaona Āθwyāni von Θrita abgetrennt und zu einer neuen Gestalt gemacht worden. Zu diesem Schluß zwingt die Gestalt des vedischen Trita Āptya. Es ist ja reinste Willkür und kann durch nichts gerechtfertigt werden, wenn man an seiner Identität mit Θrita und Āθwya zweifelt. Die ,Begründung' des die Identität leugnenden Standpunktes hat denn auch bezeichnenderweise immer nur in der Annahme eines ,Zufalles' bestanden. Man kann aber auch noch aus dem Awesta selbst deutlich erkennen, wie die Spaltung in einen Āθwya und einen Θrita entstanden oder — wenn das Beiwort Āθwya sich schon sehr früh in eine selbständige Gestalt verwandelt haben sollte — vervollständigt worden ist. Die im Hōm-Yašt und in anderen Teilen des Awesta enthaltene Darstellung, nach der das Gelingen der Tat des Helden oder seine Geburt der Lohn für das einer Gottheit (Haoma, Ardvī Sūrā Anāhita, Drvāspā, Vayu, Aši) dargebrachte Opfer ist, ist sicherlich jüngeren Datums. Ist schon das Künstliche dieser Einkleidung alter Mythen unverkennbar, so kann es kaum noch zweifelhaft sein, daß bei der Aufzählung des ersten, zweiten, dritten, vierten Opferdarbringers der von Āθwya abgetrennte Θrita nur deswegen die Stelle des dritten Opferers erhalten hat und dadurch in nähere Beziehung zu dem Sāma Kərəsāspa (anstatt zu Āθwya und Θraētaona) gebracht worden ist, weil

[1] Näheres schon bei Spiegel, Eran. Alterthumsk. I, 559 ff.

sein Name an das Zahlwort *ϑritya* (‚der dritte') anklingt. Ein Rest der ursprünglichen Zugehörigkeit zu Āθwya und Θraētaona ist noch darin enthalten, daß Θrita in der Aufzählung unmittelbar auf Āθwya und Θraētaona folgt. Überdies beweist aber auch die sprachliche Zugehörigkeit von Θrita zu Θraētaona,[1] dem Sohne des Āθwya, daß nicht Āθwya allein, sondern Θrita Āθwya der Name des Vaters von Θraētaona Āθwyāni gewesen ist, und daß man erst später Θrita fälschlich zu einem Angehörigen des Sāma-Geschlechtes gemacht hat. Das sind nicht haltlose Vermutungen, sondern Folgerungen, zu denen gewissenhafte Betrachtung der Überlieferung führen muß. Die Anhänger der ‚école éranisante' haben aber, anstatt die Überlieferung zu prüfen, mit souveräner Geberde entschieden, daß die Übereinstimmung von Veda und Awesta in bezug auf die Namen Trita Aptya und Θrita-Āθwya einem Zufall zuzuschreiben sei. Harlez hat gegen die Identifizierung dieser Gestalten noch eingewendet, daß Trita ein Gott sei, der noch vor Indra die Wolkendämonen besiegt habe, Θrita aber ein Mensch, König von Eran und erster Arzt der Welt, und daß Θraētaona als Besieger des Aži Dahāka und als Kämpfer in den Kriegen der Iranier erscheine, während von dem vedischen Traitana nur berichtet werde, daß er dem Dichter des Liedes ṚV. I, 158 den Kopf spalten wollte. Demgegenüber muß, wie schon oft geschehen, zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Besiegung des Drachen, die im Veda dem Trita nachgerühmt wird, im Awesta nicht dem Θrita, sondern dem Θraētaona zugeschrieben wird. Selbst wenn man nun mit Harlez in dem Umstand, daß der im Vidēvdāt (20, 2) erwähnte Θrita als erster Arzt erscheint, einen wesentlichen Unterschied zwischen Trita und Θrita erblicken wollte, steht es doch, wie wir dargelegt haben, unzweifelhaft fest, daß zwischen dem im Hōm-Yašt genannten Θrita und Θraētaona die engste Beziehung obwaltet, daß also Θrita dem Mythenkreis des Θraētaona angehört. Daraus ergibt sich aber für jeden, der sehen kann und will, die Identität von Trita und Θrita. Denn auch darin, daß Θraētaona, und nicht Θrita, den Drachen erlegt,

[1] Zuletzt darüber Wackernagel, Götting. Nachrichten. Phil.-hist. Kl. 1914, p. 61.

wird jeder, der die innerhalb der iranischen Überlieferung selbst sich vollziehenden Wandlungen kennt und nicht die vollständige Übereinstimmung der Mythen zweier auch noch so nah verwandter Völker erwartet, nur eine unwesentliche Verschiebung der Verhältnisse gegenüber der indischen Überlieferung erblicken. Θraētaona aber ist ursprünglich ebensowenig ein irdischer König und Herrscher von Iran wie Aži Dahāka oder Kərəsāspa. Sie sind mythische Gestalten, die in genau derselben Weise zu Königen geworden sind, in der die spätere Sage aus dem Urmenschen Gaya Marətan den ersten iranischen König und aus dem Gandarəwa einen Hausverwalter des Aži Dahāka[1] gemacht hat. Andrerseits würde die Zusammengehörigkeit von Θraētaona mit dem indischen Trita auch dann nicht in Frage gestellt sein, wenn die Behauptung, daß dieser ein Gott sei, völlig zuträfe. Mit Rücksicht darauf, daß von Trita (ṚV. I, 105, 17) auch berichtet wird, er habe im Brunnen die Götter um Hilfe angerufen und sei durch Bṛhaspati befreit worden, darf man daran zweifeln, daß er von Anfang an ein Gott gewesen sei. Wesentlich und maßgebend ist in jedem Falle, daß er ein mythischer Held ist, der eine der Heldentat des Θraētaona ähnliche Tat vollbringt. Man hat ferner mit Unrecht aus dem Umstand, daß Θrita im Vidēvdāt (20, 2f.) als erster Arzt erscheint, einen schwer ins Gewicht fallenden Gegensatz zwischen ihm und Trita konstruiert oder darin wenigstens eine bemerkenswerte Verschiedenheit gesehen. Zunächst sei hier festgestellt, daß auch Θraētaona, der Drachenbezwinger, mit der Abwehr von Krankheiten in Verbindung gebracht wird. Denn Yt. 13, 131 wird seine Fravaši angerufen, damit man außer der durch den Drachen bewirkten Feindschaft auch dem Fieber und anderen Krankheiten — die auch

[1] Bei Firdousī (ed. Vullers I, 55, V. 403) heißt er رهی (‚Diener‘), پیشکار (‚Verwalter‘, V. 435 u. 448), نگهبان (‚Wächter‘, V. 447), im Mujmil at-tavārīχ, Journ. As. Sér. IV, t. I (1843), p. 414 وکیل (‚Beamter‘, ‚Verwalter‘). Daß Firdousīs کُندرَو (Kundrou) tatsächlich der Gandarəwa ist (vgl. v. Stackelberg, Indog. Forsch. 4, 149 ff.), wird durch die Schreibung des Mujmil (l. c.) کندروق, statt گندروف, bewiesen. Denn گندروف gibt das awestische gandarəwa (گلک ist nach Andreas פו) und die daraus hervorgegangenen Pählävischreibungen גנדרף, גנדריף (Mēn. Xr. 27, 50) wieder.

θrita (Vd. 20, 2) abwehrt — Widerstand leisten könne.[1] Wir haben es da nicht etwa mit einem Zug zu tun, der der Gestalt des θraētaona nur durch einen Zufall angeflogen oder willkürlich beigelegt worden ist. Daraus, daß unmittelbar vorher (130) die Fravaši des Yima — der während seiner Herrschaft Menschen und Vieh unsterblich, Wasser und Pflanzen unversieglich gemacht hat (Y. 9, 4) — seinem Wesen und seinem Wirken entsprechend gegen die von den Daēvas bewirkte Armut und gegen futterlose Trockenheit, die Fravaši des Kərəsāspa aber nachher (136) gegen das feindliche Heer, gegen Räuber und gegen die von Räubern bewirkte Feindschaft angerufen wird, darf man schließen, daß die Macht, Krankheiten zu verscheuchen, seit jeher einen dem Wesen des θraētaona eigentümlichen Zug gebildet hat und möglicherweise schon sehr früh mit dem Mythos von dem Drachenkampf von der Gestalt des θrita auf ihn übertragen worden ist. Nun werden im Ṛgveda (VIII, 47, 13 f.) bekanntlich die Ādityas und Uṣas angefleht, die offen und insgeheim begangene Sünde und den bösen Traum[2] weit weg zu Trita Āptya zu schaffen. Daß es sich dabei nicht allein um Sünden und böse Träume, sondern auch um Krankheiten handelt, geht aus Ath. V. VI, 113 hervor, wo in Verbindung mit der Sünde, die die Götter an Trita und dieser an den Menschen ‚abgewischt' haben, von der Krankheitsdämonin Grāhi die Rede ist, welche die Götter durch Zauber verschwinden machen sollen. Wenn die schon in dem Liede des Atharvaveda angedeutete brahmanische Überlieferung Tritas Sünden und Krankheiten verscheuchende Macht daraus erklärt, daß die durch den blutigen Teil des Opfers mit Schuld beladenen Götter diese Sünde auf die — zu diesem Zwecke erst erschaffenen — Sündenböcke Ekata, Dvita und Trita abwälzen, die die Sünde an gewisse mit Schuld behaftete Menschen weitergeben, oder daraus, daß Indra, Trita, Ekata und Dvita sich durch die Tötung des Viśvarūpa einer dem Brahmanenmord gleichwertigen Sünde

---

[1] Daher heißt es im Dātistān ī dēn. (ed. Anklesaria, p. 84 = West, Sacr. Books of the East 18, 90): *pur bēšaz čēgōn Frētōn* ‚voller Heilmittel wie F.'. Vgl. auch Cama Memorial Volume 141 ff.

[2] Vgl. Yt. 13, 104 *ayanąm χ̌ᵛafnanąm*, zu deren Abwehr die Fravaši des Hušyaoθna und anderer gläubiger Männer angerufen werden.

schuldig machen, die Trita dann an sündhaften Menschen ‚abwischt'‚[1] so liegt die priesterliche Mache dieser Deutung klar zutage. Nur Brahmanen konnten ausklügeln, daß die Erlegung des Dämons Viśvarūpa eine sündhafte Tat sei, und daß die Götter ihre Schuld an Trita abwischen, und daß dieser sie auf Menschen abwälze. Diese den Stempel später Erfindung tragende Vorstellung liegt den oben zitierten Ṛgveda-Versen, in denen die Adityas und Uṣas angefleht werden, Sünde und bösen Traum weit weg zu Trita zu schaffen, gewiß nicht zugrunde.[2] Daß hiebei neben der dem Trita eigenen Kraft, Sünden, böse Träume und — wie wir auf Grund von Ath. V. VI, 113 hinzufügen dürfen — Krankheiten zu verscheuchen, auch die große Entfernung eine Rolle spielt, ergibt sich aus ṚV. IV, 23, 7, wo es von Indra heißt, er habe die Schulden weithin zu unbekannten Morgenröten weggetrieben.[3] In diesem Zusammenhang gewinnt aber auch die Stelle der Taitt. S. I, 8, 10, 2, nach der Trita langes Leben verschafft (*vỳ u tritó jarimāṇaṃ na ānaṭ*) so sehr an Bedeutung, daß wir in dieser Angabe nicht mit Macdonell (Ved. Mythol. 68) einen ‚sekundären Zug' werden sehen dürfen, den Trita als Bereiter des Unsterblichkeit verleihenden Soma erworben hätte. Die Vergleichung des Trita mit den awestischen Gestalten unterstützt vielmehr den aus den vedischen Angaben zu ziehenden Schluß, daß, wie Θraētaona Krankheiten abwehrt und Θrita dieselben Krankheiten verscheucht und ‚den Tod zurückhält', ebenso auch für Trita außer der Tilgung von Sünden die Abwehr von bösen Träumen und Krankheiten und die Fernhaltung des Todes besonders charakteristisch sind.

Nachdrücklicher, als wie dies bisher geschehen ist, soll hier auf eine weitere, übrigens längst bemerkte[4] Übereinstimmung

---

[1] Vgl. Bloomfield, Sacr. Books of the East 42, 521 ff.

[2] Eine Stütze der brahmanischen Auffassung kann natürlich auch nicht darin erblickt werden, daß ṚV. VIII, 47, 17 *ṛṇáṃ saṃnáyāmasi* nach Oldenberg (Ṛgveda, zur St.) bedeutet ‚wir übertragen die Schuld' [und hernach den bösen Traum] auf Trita. Vorher werden die Verba *dadhātana, párā vaha, pári dadmasi* gebraucht.

[3] Oldenberg zu IV, 23, 7 weist unter anderem noch auf I, 24, 9: *bádhasva dūré nírṛtim* hin.

[4] Vgl. Spiegel, Ar. Periode 271.

der indischen und der iranischen Überlieferung hingewiesen werden. Aus dem Ṛgveda (I, 105, 17) erfahren wir nur noch das Faktum, daß Trita in einen Brunnen geraten ist, in dem er die Götter um Hilfe anruft, und aus dem er durch Bṛhaspati befreit wird. Nach der späteren vedischen und epischen Überlieferung (vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 168 ff.) sind es die zwei Brüder des Trita, die ihn aus Neid in den Brunnen stürzen oder — nach einer anderen Fassung —, ohne sich um den in den Brunnen gefallenen Trita zu kümmern, ihres Weges gehen. Wenn man auch selbstverständlich nicht so weit gehen darf, im Anschluß an die indische Tradition das Lied I, 105 dem im Brunnen befindlichen Trita in den Mund zu legen, und wenn auch manche Einzelheiten in den Geschichten von Trita, insbesondere in der Fassung des 9. Buches des Mahābhārata, gewiß spätere Zusätze und Ausschmückungen sind, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß das Wesentliche dieser Geschichten, die Schuld zweier böser, neidischer Brüder an dem Unfall des Trita, nicht erst von der Tradition erfunden worden ist. Denn auch von Firēdūn (Θraētaona) wird bei Firdousī (ed. Vullers I, 50, V. 298 ff.) in ähnlicher Weise erzählt, daß zwei Brüder, die ihn auf dem Zuge gegen Aždahā (Aži Dahāka) begleiteten und ob seines Glückes neidisch waren, des Nachts einen Stein von der Höhe eines Berges hinunterrollen ließen, damit er den am Fuße des Berges schlafenden Firēdūn erschlage. Wie nach dem Ṛgveda Bṛhaspati den Trita aus dem Brunnen rettet, so ist es hier ein Engel (Sarōš), der Firēdūn, allerdings v o r dem Anschlag der Brüder, in der Zauberei unterweist, so daß dieser durch Zauberkraft das Herabrollen des Steines zu verhindern vermag. Daß solche Übereinstimmung, neben der es natürlich auch Abweichungen im einzelnen gibt und geben m u ß, nicht als Zufall bezeichnet werden darf, sollte selbstverständlich sein.

Wie uns Firdousī in diesem Falle ein Stück sehr alter iranischer Überlieferung erhalten hat, das eine wertvolle Ergänzung zu der indischen Überlieferung von Trita darstellt, so liegt offenbar in der durch Firēdūn erfolgenden Befreiung der zwei Frauen aus der Gewalt des Aždahā (ed. Vullers I, 53, V. 364 ff.) ein Reflex der Gewinnung der Wasser durch Trita vor, zumal da in einigen Indraliedern die vom Dämon ein-

geschlossenen Wasser als ‚den Dämon zum Herrn [oder Gatten] habend‘ (*dāsápatnīḥ*)[1] bezeichnet werden.

Doch man hat sogar daran gezweifelt, daß der Drachenkampf des Θraētaona sich überhaupt mit dem des Trita vergleichen lasse. Denn der Drache (*ahi*) der indischen Drachenkämpfe sei ein himmlisches, der Aži Dahāka aber ein irdisches Ungeheuer.[2] Dieser Einwand ist natürlich ebenso zu werten, wie die ‚Feststellungen‘, daß Trita ein Gott, Θraētaona aber ein Mensch sei, u. ä. m. Harlez hat (vgl. oben p. 45) noch aus Veda und Awesta alle erreichbaren Verschiedenheiten zwischen dem indischen und dem iranischen Drachen herausgeholt und unter anderem darauf hingewiesen, daß Aži Dahāka von Aŋra Mainyu geschaffen worden sei, nicht zu dem Zwecke, daß er die himmlischen Wasser raube, sondern damit er die Welt des *aša* verderbe. Da diese Betrachtungsweise auch heute noch Anhänger zu haben scheint, wird es nicht überflüssig sein, wenn hier in Kürze die Verkehrtheit dieser Anschauung aufgezeigt wird. Man könnte denjenigen, welche den Unterschied zwischen dem himmlischen und dem irdischen Drachen betonen, zunächst schon entgegenhalten, daß der Mythos sich eigentlich einer krassen Vernunftwidrigkeit schuldig macht, wenn er Schlangen und Eber — so werden die Dämonen öfter benannt — am Himmel erscheinen läßt. Schon dieser Umstand beweist hinlänglich, daß der Unterschied zwischen himmlischen und irdischen Ungeheuern nicht so groß ist, wie er zu sein etwa scheint. Dieser Abstand wird indes noch verkleinert, wenn wir gelegentlich aus dem ṚV. erfahren, daß Dämonen, die von Indra bekämpft werden, zum Himmel emporzusteigen suchen, von Indra aber hinabgeschüttelt werden.[3] Daß der Mythos solch gelehrte Unterscheidungen zwischen himmlischen und ir-

[1] ṚV. I, 32, 11: *dāsápatnīr áhigopāḥ*. Darauf hat schon Darmesteter, Orm. et Ahr. 106f. hingewiesen. Ich halte es übrigens trotz Bartholomae, Altiran. Wtb., s. *dahāka*, und trotz der formellen Verschiedenheit noch immer für wahrscheinlich, daß *dahāka* und *dása* (*dāsá*) auch etymologisch verwandt seien.

[2] So auch Spiegel, Ar. Periode 257.

[3] Vgl. II, 12, 12: *rauhiṇám ásphurad vájrabāhur dyā́m āróhantam*; VIII, 14, 14: *māyā́bhir utsisṛpsata(ḥ) . . . dyā́m ārúrukṣataḥ | áva dásyūṅr adhūnuthāḥ* |. Ich meine natürlich nicht, daß diese Dämonen auf der Erde hausend gedacht werden.

dischen Drachen überhaupt nicht macht, zeigt der armenische Volksglaube, in dem der ‚von der Erde zum Himmel aufsteigende' Gewitterdrache, *Višap* genannt, von dem Engel Gabriel mit dem Stabe oder der Rute, d. i. mit dem Blitz, geschlagen und in kleine Stücke zerhackt wird, die als Schlangen herabfallen.[1] Der Višap aber ist ursprünglich der awestische Drache, denn das Wort ist identisch mit dem awestischen *višāpa* (‚Gift als Säfte habend', vgl. Bartholomae, Air. Wtb., s. v.), das einmal (Nirangistan 48) Beiwort von *aži* ist, wie der Drache Srvara (Y. 9, 11) als *vīšavant* (‚giftig') und der offenbar mit ihm identische Drache, gegen den Haoma (Y. 9, 30) angerufen wird, als *višō.vaēpa* (‚Gift spritzend') bezeichnet werden. Und der Engel Gabriel ist an die Stelle des Vahagn (Vərəθrayna, Vṛtrahán) getreten, der bei Agathangelos (ed. Venedig 1835, p. 606) der Drachenwürger (*վիշապաքաղ višapakʿal*) heißt.[2] Der Donner ist das Geschrei, das der vom Engel Gabriel geschlagene Višap ausstößt. Auch der Drache Vṛtra schreit laut, als Indras Donnerkeil ihn getroffen hat (ṚV. I, 52, 10). Und wie der Višap in kleine Stücke zerhackt wird, so liegt auch Vṛtra (I, 32, 7) zerschlagen an vielen Orten da (*purutrā . . . aśayad vyastaḥ*). Wenn diese herabfallenden Stücke des Višap Schlangen sind, so erinnert dies wieder daran, daß nach dem Dēnkart (IX, 21, 9 f.: West, Sacr. Books of the East 37, 214) bei den ersten drei Schlägen, die Frētōn gegen den Körper des Dahāk führt, aus ihm Schlangen und anderes schädliches Getier herauskommen.

Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Dämon Śuṣṇa, der ja nur eine Variante der anderen, von Indra und Trita erschlagenen Drachen ist, ṚV. VI, 20, 5 als großer *drúh* (Schädiger, Unhold) bezeichnet, und daß Aži Dahāka Y. 9, 8 eine daēvische *druj* genannt wird. Schließlich bezieht sich das dem Aži D. (l. c.) beigelegte Beiwort *hazaŋra.yaoxšti* (‚tausend Fähigkeiten [oder ähnl.] besitzend') wohl auf Zauberkünste des Drachen — auch der Ḍaḥḥāk bei Firdousī wird Zauberer (*jādū*) genannt — und entspricht den Beiwörtern *māyín, māyāvin* u. ähnl., die die Drachen im ṚV. erhalten.

[1] M. Abeghian, Der armen. Volksglaube 78 ff.

[2] Vgl. Hübschmann, Armen. Gramm. 76 und Gelzer, Berichte über d. Verh. sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1896, p. 104.

Es ergibt sich also bei genauerer Untersuchung eine solche Fülle von wichtigen Übereinstimmungen und Analogien zwischen Trita und Θrita-Θraētaona, daß wir auf die Lösung der Frage, ob auch zwischen Θraētaona und dem vedischen Traitana außer der formellen Zusammengehörigkeit eine sachliche Beziehung besteht, verzichten können. Die Beantwortung dieser Frage ist schwierig, weil Traitana nur einmal (ṚV. I, 158, 5), und zwar in einem ziemlich dunklen Verse erwähnt wird. Ich halte es jedoch für sehr unwahrscheinlich, daß Traitana der Name eines Dämons sei, der den Kopf des Dichters (!?) spalten wollte. Wenn im ṚV. von dem Spalten oder Abhauen eines Kopfes die Rede ist, so handelt es sich immer um den Kopf eines Dämons. Doch ich wage keine Entscheidung.

Zu den von Harlez und anderen am heftigsten bestrittenen Vergleichungen gehört ferner die des (Indra) Vṛtrahan mit dem awestischen Vərəθraγna. Auch hier werden einige Ergänzungen zu dem, was bisher zugunsten dieser Vergleichung vorgebracht worden ist,[1] am Platze sein. Aus dem oben zu dem armenischen Višap Bemerkten geht hervor, daß die Iranier einen dem Mythos von (Indra) Vṛtrahan und Vṛtra ähnlichen Mythos eines Drachentöters Vərəθraγna besessen haben müssen. Denn Višap und Vahagn sind zweifellos iranischer Herkunft.[2] Wenn dieser Mythos auch im Awesta nicht mehr vorhanden ist, so lassen sich doch noch seine Spuren feststellen. Und zwar meine ich, daß sie in den Zusammensetzungen mit dem Worte *vərəϑra*

[1] Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. III, 188f.; Oldenberg, Rel. d. Veda² 132.

[2] Bei Hillebrandt, l. c., heißt es: ‚Vahagn ist ein altarmenischer Gott von großer Popularität, nach Gelzer vielleicht iranischen Ursprungs', während Gelzer (Ber. über d. Verhandl. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1896, 104) richtig schreibt: ‚Iranischen Ursprungs ist auch der vielleicht . . . populärste Gott der Armenier.' Daß im späteren armenischen Volksglauben der den Drachen (*višap*) schlagende Engel Gabriel (vgl. oben p. 65) an die Stelle des Vahagn (Vərəθraγna) getreten ist, ersieht man auch aus der bekannten Stelle des Moses von Khorene (ed. Le Vaillant de Florival I, 126), nach der man des Vahagn Kampf mit den Drachen (*ənd višapaç*) und seinen Sieg über sie in Liedern erzählte und von ihm den Heldentaten des Herakles sehr Ähnliches sang. Auch in den Hymnen der Mysterien des Miθra werden die Heldentaten des Artagnes (Vərəθraγna)-Herakles besungen (Cumont-Gehrich, Myst. d. Mithra, 2. Aufl., p. 100).

vorliegen. Denn die Übereinstimmung oder die Ähnlichkeit der Bildungen *vṛtra-hán* : *vərəϑra-jan*, *vṛtra-hántama* : *vərəϑra-jąstəma*, *áhi-ghna* : *vərəϑra-γna*, *vṛtra-hátya* (‚Vṛtratötung'; ‚Kampf': *vṛtrahátyeṣu*): *vərəϑra-γnya* (‚Feindbesiegung'; ‚Kampf': *vərəϑraγnyaēšu*,[1] neben und gleichbedeutend mit *pəšanāhu*), *vṛtra-túr* : *vərəϑra-taurvan*, *vártra-ghna* : *vārəϑra-γna*, *vártra-hatya* : **vārəϑra-γnya* weist darauf hin, daß die vedischen und die awestischen Formen nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften. Da ist denn vor allem die Tatsache sehr bemerkenswert, daß Indras Donnerkeil (*vájra*) als *vṛtrahán* (ṚV. I, 121, 12; VI, 20, 9) und *vártraghna* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1 usw.: *índrasya vájro 'si vártraghnaḥ*), die Waffe (*vaēδa*), die (Yt. 19, 92) der als *vərəϑrajå* charakterisierte (Yt. 5, 61) Θraētaona führt und die eine Keule[2] ist, als *vārəϑraγna* bezeichnet wird.

Schon die formelle Übereinstimmung von Vṛddhibildungen wie *vártraghna* und *vārəϑraγna* schließt wohl den Gedanken aus, daß wir es hier mit Formen zu tun haben könnten, die unabhängig voneinander — durch die schöpferische Kraft der Sprache — entstanden wären. Die Annahme, daß diese Formen vielmehr aus einem Indern und Iraniern gemeinsamen Vorstellungskreis herstammen, wird auch nicht durch den Umstand entkräftet, daß *vártraghna* nicht schon im Ṛgveda, sondern erst in der späteren brahmanischen Literatur vorkommt. Für höheres

[1] Vgl. Yt. 13, 23: *yå* (*fravašayō*) *zaoyå vərəϑraγnyaēšu* und ṚV. IV, 24, 2: *sá* (Indra) *vṛtrahátye hávyaḥ*.

[2] Vgl. Dēnkart, ed. Bombay 1911, p. 811 (= West, Sacr. B. of the East 37, 214): *vazr*. Es ist der die Gestalt eines Stier- oder Büffelkopfes besitzende *gurz* (*gurza*) des Firēdūn (Šāhn. ed. Vullers I, p. 49, V. 287 f.; p. 59, V. 483; *al-ǰurz* bei Ṭabarī, Ser. I, p. 228). Dieser *gurz* leuchtet der Sonne gleich (ibid., p. 49, V. 289), wie der *vájra* des Indra als leuchtend (*dyumánt*: V, 31, 4) bezeichnet wird. Zu *vaēδa*, dem awestischen Ausdruck für Θraētaonas Waffe, darf daran erinnert werden, daß die ai. Wurzel *vyadh*, zu der *vaēδa* gehört (Barthol., Air. Wtb. s. v.), vornehmlich von der Durchbohrung von Indras Gegnern und von dem Erschlagen der Dämonen und Gespenster gebraucht wird. In ähnlicher Weise verhält es sich mit awest. *snaiϑiš* und der ai. Wurzel *śnath*. Denn diese Wurzel und ihre Ableitungen werden öfter angewendet, wenn von der Zerschmetterung der Gegner des Indra (*vṛtrá*, *dāsá* usw.; vgl. auch I, 57, 2: *vájraḥ śnáthitā*) die Rede ist, und *snaiϑiš* ist insbesondere die Waffe, die gegen die Daēvas geführt wird.

Alter der Form *vārtraghna* spricht außer der awestischen Parallelform *vārəϑrayna* (*vārəϑrayni*) auch die ganz ähnliche Vṛddhibildung *vārtrahatya* (ṚV. III, 37, 1) in *vārtrahatyāya śávase* (‚zur Kraft, die dem Schlagen der Feinde dient').[1] Wenn überdies, wie wir schon bemerkt haben, *vārtraghna* in der Wendung *indrasya vájro 'si vārtraghnaḥ* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1) in der Bedeutung ‚dem Erschlagen des Vṛtra dienend', ähnlich wie *vṛtrahán* im Ṛgveda, als Epitheton der Keule des zu Trita in engster Beziehung stehenden Indra gebraucht wird[2] und *vārəϑrayna* in der Bedeutung ‚dem Erschlagen des Feindes (*vərəϑra*) dienend' Beiwort der Waffe, d. i. der Keule, des den Drachen erschlagenden Θraētaona ist, so dürfen wir schließen, daß die Iranier den Drachen (*aži*) als *vərəϑra* ‚Feind' bezeichnet haben. wie die Inder den Drachen (*ahi*) : *vṛtra* (*Vṛtra*) genannt haben. Es unterliegt ja doch auch keinem Zweifel, daß Θraētaona nur deswegen, weil er den Drachen erschlägt (Y. 9, 8: *yō janaṯ ažīm dahākəm*; Vid. 1, 17: *janta ažōiš dahākāi* [st. *dahākahe*]), *vərəϑrajā* (Yt. 5, 61), d. i. ‚der den Feind (*vərəϑra*) schlagende' — und nicht bloß ‚der siegreiche' (Barthol., Wtb.) — heißt. Und aus der oben (p. 57ff.) dargelegten Übereinstimmung von Θrita-Θraētaona mit dem indischen Trita, der ebenso wie der eigentliche Vṛtrahan (Indra) ein Vṛtratöter ist, sowie aus dem Umstand, daß bei den Armeniern (Moses von Khor., ed. Le

[1] Vgl. *vṛtrahám śávaḥ* ṚV. VI, 48, 21.

[2] *Vārtraghna* bedeutet hier gewiß nicht ‚auf den Schläger des Vṛtra bezüglich, ihn betreffend usw.' (Petersb. Wtb.). Besser gibt Sāyaṇa das Wort durch *vairighāti* (‚Feinde tötend') wieder, noch genauer zu Taitt. S. 2, 5, 2, 4: *sá* (d. i. Indra) *devátā vṛtrán nirhúya vārtraghnaṁ haviḥ . . . nír avapat* und nachher zu *tát saṁsthā́pya vārtraghnaṁ havir vájram ādā́ya* durch *vṛtrahananahetubhūtam* (‚Mittel zur Tötung des V. seiend'). In ähnlichem Sinne wird das Wort auch gebraucht Kāṭh. 24, 7: *indro vṛtram ahan sa eṣa vārtraghnaḥ paśur vijityā ālabhyate* und ibid. 27, 3 *devā vai . . . tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai gṛhyate*. In den zwei letztgenannten Stellen bedeutet *vārtraghna* ‚dem Schlagen der Feinde dienend', aber der Zusammenhang beweist, daß auch noch Beziehung auf die Tötung des Vṛtra vorliegt. Strenggenommen ist Taitt. S. 5, 7, 3, 1 *vārtraghna* nicht Beiwort des *vajra*, sondern des Herdsteines (*aśman*), bedeutet also ‚zum Schlagen der Feinde dienend', aber der *aśman* wird doch nur deswegen *v.* genannt, weil der *vajra*, mit dem er identifiziert wird, *vārtraghna* (‚zum Schlagen des Vṛtra dienend') ist. Wir dürfen also sagen, daß *v.* Beiwort des *vajra* ist.

Vaillant de Florival 132) neben dem ‚Drachenwürger' Vahagn auch noch Hruden (= Θraētaona) als Bezwinger des Biurasp Aždahak (des Aždahāk Bēvarasp der Pählāviquellen) erscheint, ergibt sich ferner, daß ebenso wie bei den Indern Indra (Vṛtrahan) und Trita als Vṛtratöter besungen wurden, auch bei den Iraniern außer Θrita-Θraētaona noch ein Vərəθrajan (Vərəθraγna) als Töter des *vərəϑra* (‚Feind') genannten Drachen vorgestellt worden ist. Gleichzeitig beweist der auf *vərəϑraγna* zurückgehende Name des armenischen Vahagn, daß, wie bei den Indern Indra, bei den Iraniern nicht Θrita-Θraētaona, sondern Vərəθraγna der Drachentöter κατ' ἐξοχήν gewesen ist, daß also Θrita-Θraētaona zu diesem Vərəθraγna in einem ganz ähnlichen Verhältnis gestanden haben muß wie Trita zu Indra. Ist aber Vərəθraγna — und nicht, wie man wohl hätte erwarten dürfen, Vərəθrajan — der Name des awestischen Drachentöters gewesen, so bedeutet dieser Name wie Vərəθrajan zweifellos ‚Töter des Feindes' (d. i. des Drachen).[1] Und dieselbe Bedeutung ist auch für den im 14. Yašt gefeierten Vərəθraγna anzunehmen. Denn wenn auch das Wort *vərəϑraγna* im Awesta im Sinne von ‚Sieg' — ursprünglich ‚Erschlagen des Feindes (der Feinde)' — gebraucht wird, so ist doch der Vərəθraγna des 14. Yašt nicht, wie öfter behauptet worden ist, eine Personifikation des Sieges, ein ‚Genius des Sieges', sondern mit dem Drachentöter Vərəθraγna, dem Vorbild des armenischen Vahagn, durchaus identisch. An eine bloße Abstraktion hätte sich schwerlich die Vorstellung geknüpft, daß Vərəθraγna in den zehn Gestalten des Windes, eines Rindes, Rosses, Kameles, Ebers, Jünglings, des Vogels Vārəjan (Vārəγna), eines Widders, einer Ziege und eines Kriegshelden erscheine (Yt. 14, 2—27). Darauf, daß die Bezeichnungen einiger dieser Gestalten (Stier, Jüngling, Widder, Held), wie Darmesteter (Orm. et Ahr. 125f.) bemerkt hat, im Ṛgveda als Epitheta des Indra vorkommen, wird man wohl nicht viel Gewicht legen dürfen. Wichtiger ist — und dies ist Darmesteter entgangen — daß einmal (ṚV. VIII, 2, 40) ausdrücklich von der Verwandlung des Indra in einen Widder

[1] Dagegen spricht natürlich nicht der Umstand, daß °*γna* im Awesta sonst nur ‚das Schlagen' und nicht ‚schlagend' bedeutet. In dem Genetiv Vārəγnahe (Yt. 14, 19) liegt jedenfalls thematisch gebildetes °*γna* ‚schlagend' vor.

(*meṣó bhūtáḥ*) die Rede ist, und daß nach ṚV. III, 53, 8 und VI, 47, 18 Indra durch Anwendung von Zauberkünsten mannigfache Gestalten annimmt.[1] Eben deswegen wird er ‚an Zauberkünsten reich‘ (*purumāyá*) genannt. Auch in den Epen wird dem Indra die Fähigkeit, vielerlei Menschen- und Tiergestalten anzunehmen, zugeschrieben. So insbesondere Mahābhārata (ed. Calcutta) XIII, Vers 2273ff., wo ausgeführt wird, daß der an Zauberkünsten reiche (*bahumāyaḥ*, *māyāvī*) Indra infolge seiner Zauberkraft (*māyā*) unter anderem als Jüngling oder als alter Mann, in verschiedenen Farben und als Angehöriger der einen oder der anderen Kaste, als Papagei, Krähe, Schwan, Kuckuck, Löwe, Tiger, Elefant, als Gott oder Daitya, als Fliege, Mücke oder auch in der Gestalt des Windes (*vāyubhūtaḥ*) erscheint. Mahabhārata XII, 6696 tritt er als Schakal, Rāmāyaṇa 3, 9, 16f. als Soldat (*bhaṭa*) auf. Hierher gehört offenbar auch die im Śatapathabrāhmaṇa 12, 7, 1, 1ff. enthaltene Geschichte von der Tötung des Viśvarūpa durch Indra: Als er den V. getötet hatte, setzte er sich durch Gewalt in den Besitz des Soma und trank ihn. Da entwichen seine körperlichen und geistigen Kräfte aus den einzelnen Bestandteilen seines Körpers und wurden zu einer grauen Ziege (*ajaḥ*), zu einem Widder (*aviḥ paśur* . . . *meṣaḥ*), zu einem Stier (*gauḥ paśur* . . . *ṛṣabhaḥ*), zu einem Einhufer: Roß, Maulesel, Esel, zu einem mit den Krallen schlagenden Adler (*śyeno 'pāṣṭhihā*), dem König der Vögel, zu einem Wolf, Tiger und Löwen, zu verschiedenen Pflanzen, zu Blei und Gold und zu berauschenden Getränken. Wenn es nun auch den Anschein hat, daß diese Geschichte in der vorliegenden Fassung vor allem besagen will, Indras Kräfte seien in Vertreter der einzelnen Naturreiche verwandelt worden, so muß ihr doch die Vorstellung zugrunde liegen, daß Indra die

[1] III, 53, 8: *rūpáṃ-rūpam maghávā bobhavīti māyáḥ kṛṇvānás tanvàṃ pári svám*; VI, 47, 18: *rūpáṃ-rupaṃ prátirūpo babhūva* . . . | *índro māyábhiḥ pururúpa īyate.* Hieher gehört wohl auch III, 48, 3f.: *purudhápratīkaḥ* ‖ . . . *yathāvaśáṃ tanvàṃ cakre.* Unter diesen Gestalten sind natürlich nicht, wie Sāyaṇa zu VI, 47, 18 meint, die Gestalten der Götter (Agni, Viṣṇu, Rudra) zu verstehen. Der Armenier Eznik (ed. Venedig 106f.: vgl. auch Abeghian, Der armen. Volksglaube 79) bekämpft den Glauben, daß der Drache (*višap*) sich in einen Maulesel, ein Kamel oder in einen Reiter, der wie ein Mensch hinter dem Wilde dahinstürmt, verwandeln könne.

Fähigkeit besessen habe, in mancherlei Verwandlungen, besonders in gewissen Tiergestalten, zu erscheinen. Man wird darum wohl annehmen dürfen, daß die fünf Gestalten der Ziege, des Widders, Stieres, Rosses und des mit den Krallen schlagenden Adlers, die hier an erster Stelle aufgezählt werden, in einem engeren Zusammenhang mit den entsprechenden fünf von den zehn Gestalten des Vərəθraγna (Ziege, Widder, Stier, Roß, Vogel Vārəjan) stehen. Es ist insbesondere ‚der mit den Krallen schlagende Adler', der beweist, daß einerseits die angeführte Stelle des Śatapathabrāhmaṇa — wenigstens zu einem Teile[1] — nicht auf freier Erfindung der brahmanischen Theologen beruhen kann, und daß andrerseits die Beziehungen, welche zwischen Indra (Vṛtrahan) und Vərəθraγna obwalten, noch über die bisher bekannten Berührungspunkte (Verwandtschaft der Namen und Verbindung mit einem Adler) hinausreichen. Der mit den Krallen schlagende Adler (*śyeno 'pāṣṭhihā*), der König der Vögel, ist ja doch mit dem ṚV. X, 99, 8 erwähnten ‚Adler mit ehernen Krallen' (*śyenó 'yopāṣṭir*) identisch.[2] Dieser ist nun allerdings nicht, wie öfter behauptet worden ist, der den Soma raubende Vogel. Denn aus dem Zusammenhang und aus dem Inhalt des Verses ergibt sich, daß in ihm nicht vom Somaraub, sondern von Indra die Rede ist, der ‚sobald er sich zum Soma gesetzt hat,[3] die Dasyus erschlägt'. Von dem den Soma holenden Adler aber wird im ṚV. niemals erzählt, daß er die Dasyus oder andere Gegner des Indra erschlagen habe! Es ist also Indra selbst, der in der Gestalt eines Adlers mit ehernen Krallen, nachdem er Soma getrunken, diese Tat vollbringt, wie er ja auch sonst nach dem Somagenuß diese und andere ähnliche Heldentaten verrichtet haben soll.[4] Wenn nun in der bekannten Stelle des Kāṭhaka (37, 14)

[1] So ist es z. B. möglich, daß die Entstehung des Wolfes, des Tigers und des Löwen aus der Stärke, dem Zorn und der Kraft, die dem Urin, dem Magen und dem Blute entströmen, erst später ausgeklügelt worden ist.

[2] Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Ṛgveda, z. Stelle.

[3] Zu *úpa . . . sīdad índum* vgl. VI, 57, 2 (von Indra): *sómam . . . úpāsadat pātave . . .*

[4] Der Somaraub durch den Adler und die Besiegung des Dämons durch Indra werden deutlich auseinandergehalten, besonders ṚV. VI, 20, 6: ‚Indem er (Indra), wie der Adler für ihn den berauschenden Soma-

erzählt wird, Indra habe, nachdem er die Gestalt eines Adlers angenommen, das *amṛta* aus dem Munde des Śuṣṇa geraubt, so liegt hier wohl, wie schon Bloomfield (JAOS. 16, 8f.) angenommen hat, eine sekundäre Form des Mythos von der Herabholung des Soma vor, und zwar, wie mir scheint, eine Vermengung des Mythos von dem Raub des Soma durch den Adler für Indra und der Vorstellung, daß Indra sich — wohl bei der Ausführung gewisser Taten, insbesondere bei der Besiegung der Dämonen — in mancherlei Tiergestalten, darunter

schößling, (so) das Haupt des Dāsa Namuci abriß.' — Hillebrandt (Ved. Myth. I, 280) hat also mit Unrecht ṚV. X, 99, 8 unter die Verse aufgenommen, die vom Soma raubenden Vogel handeln. Ganz unbegründet ist auch H.s Behauptung (l. c. 285, Anm. 2), in ṚV. X, 99, 7—9 ‚brauche Indra nicht durchaus gemeint zu sein'. — Bei dieser Gelegenheit sei zu ṚV. IV, 27, 1—2 bemerkt, daß mir keine der bisherigen Erklärungen ganz befriedigend erscheint. Wenn Ludwig, der beide Verse von Soma gesprochen sein läßt, in seiner Übersetzung des ṚV. *ádha śyenó javásā nír adīyam* übersetzt hat: ‚da flog ich als Falke mit Schnelligkeit heraus' (später weniger korrekt ‚mit eines Falken Schnelle'), so ist einzuwenden, daß man dem von dem Adler entführten und getragenen Soma doch nicht die Äußerung in den Mund legen kann, er sei als Adler herausgeflogen. Bergaigne, der — m. E. mit Unrecht — (Rel. véd. III, 324) annimmt, daß der Soma holende Adler sich ursprünglich nicht von Soma selbst unterscheide, übersetzt (l. c. 323) ‚sous la forme d'un aigle'. Aber die Worte *ná ghā sá mám ápa jóṣaṃ jabhāra* (‚nicht hat dieser mich nach eigenem Belieben weggetragen') beweisen, daß der Soma und der ihn wegtragende Adler deutlich voneinander unterschieden werden. Hillebrandt hat (Ved. Myth. I, 283ff.) überzeugend dargetan, daß beide Verse von Soma gesprochen werden, aber er hat mit Roth *nír adīyam* in *nír adīyat* korrigiert und — offenbar unpassend — übersetzt: ‚Da schoß schnell ein Adler vor.' Dagegen hat Oldenberg (Ṛgv. z. St.) mit guten Gründen die überlieferte Lesung *adīyam* verteidigt, aber die m. E. unwahrscheinliche Annahme gemacht, daß der erste Vers von dem Adler gesprochen werde; denn dieser, nicht Soma, sei in den ehernen Burgen gefangen. H.s und O.s Auslegungen lassen also Zweifel übrig. Die Situation kann doch nur sein: mich (den Soma) haben die ehernen Burgen behütet; da kam ein Adler herbei, der diese Burgen durchbrach (vgl. VIII, 89 [100], 8: *āyasīm atarat púram*), und ich flog mit ihm heraus; aber er trug mich nicht nach seinem Belieben fort. Ich nehme an, daß eine Ellipse vorliegt, und meine außerdem, daß man sich über den Akzent von *javásā* doch nicht hinwegsetzen sollte. Ich übersetze also: ‚. . . Mich haben 100 eherne Burgen behütet. Da [flog] ein Adler [herbei]; mit dem schnellen flog ich hinaus Doch hat er mich nicht nach seinem Belieben fortgetragen.'

auch in die eines Adlers, verwandelt habe. Als Zeugnis für das tatsächliche Vorhandensein dieser Vorstellung ist gewiß auch die in der erwähnten Stelle des Kāṭhaka enthaltene Bemerkung zu werten: ‚Denn dies (d. i. der Adler) ist eine Gestalt des Indra (*indrasya hy eṣaikā tanūḥ*)‘. Diese Inkarnation des Indra entspricht also durchaus dem Vogel Vārəǰan, in den Vərəθraγna sich verwandelt, und Vārəǰan ist natürlich derselbe Vogel, der Yt. 14, 35 Vārənǰina heißt. Aus der Beschreibung des Vārəǰan (Yt. 14, 19ff.), aus der Darstellung auf den indo-skythischen Münzen (M. A. Stein in Babyl. and Or. Record 1, 159) sowie aus dem Umstand, daß die zauberkräftige Feder des Vārənǰina bei Firdousī als Feder der Sīmurγ (= *saēnō mərəγō*) des ‚Königs der Vögel‘ (*šāh-i-murγān*) erscheint, ist zu ersehen, daß ein großer, adlerähnlicher Raubvogel gemeint ist. Eine weitere, bemerkenswerte Übereinstimmung des indischen und des awestischen Vogels besteht darin, daß die Feder des Adlers im indischen Ritual eine einigermaßen ähnliche Rolle spielt wie die Feder des Vogels Varənǰina in der awestischen Religion. Nach der oben angeführten Stelle Śatap. Br. 12, 7, 1, 6 wird eine der Kräfte des Indra in einen mit den Krallen schlagenden Adler (*śyeno 'pāṣṭhihā*) verwandelt. In dem folgenden Abschnitt (12, 7, 2, 15) werden unter den Opferutensilien auch ‚zwei Federn des mit den Krallen schlagenden‘ (*apāṣṭhihasya* [erg. *śyenasya*] *pattre*) erwähnt, wie 12, 9, 1, 3 *śyenapattre* und Kaṭh. 38, 3 *śyenasya pattram*. Und nach Śatap. Br. 12, 7, 3, 22 ‚reinigen‘ der Adhvaryu und der Pratiprasthātar den Opferer mit zwei Adlerfedern (*śyenapattrābhyām*), indem sie ihn zweimal oberhalb und einmal unterhalb des Nabels bestreichen (Hillebrandt, Ritual-Litt. 160). Wir erfahren freilich nicht, daß diesem Bestreichen mit den Adlerfedern die Zauberwirkung zugeschrieben wurde, die das Bestreichen des Leibes mit der Feder des Vārənǰina (Yt. 14, 35) ausüben sollte.[1] Wir hören auch nichts davon, daß sie als Amulett getragen wurden und die Macht besaßen, den Feind zu beschwören, persönlichen Schutz und Sieg in der Schlacht zu verleihen wie die Feder des awestischen Vogels. Aber es ist doch andrerseits nicht wahrscheinlich, daß

[1] Es heißt nur, daß der Opferer durch das Aufwärts- und Abwärtsstreichen mit den Federn (in der Richtung des Prāṇa) sich Prāṇa und Udāna verschafft.

die Adlerfedern bloß ein Symbol von Indras *tviṣi* (Energie) — aus der nach Śat. Br. 12, 7, 1, 6 der Adler entstanden sein soll — vorstellen, wie die den Surās beigemengten Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare Symbole von *ojas*, *manyu* und *sahas* sind. Und wenn zwischen dem Adler und dem Vārənjina ein Zusammenhang besteht, so ist wohl die Vermutung berechtigt, daß auch der Gebrauch der Adlerfedern im indischen Ritual und die Anwendung der Feder des Vārənjina gemeinsamen Ursprungs sind, zumal da hier wie dort durch Bestreichen des menschlichen Körpers bestimmte Wirkungen erzielt werden sollen.[1]

Die Identität des im 14. Yašt verherrlichten Vərəθraγna mit dem einen mythischen Feind (*vərəϑra*) erschlagenden Vərəθraγna und mit dem vedischen Vṛtrahan (Indra) kann also nicht angezweifelt werden, obwohl der kriegerische Charakter des Vərəθraγna im Awesta nur noch spärlich hervortritt. Eine Beantwortung der Frage, ob er in dieser Beziehung durch den im Awesta als Kriegsgott gefeierten Miθra verdrängt worden ist, oder ob, wie Eggers (Der arische [indo-iran.] Gott Mitra 40 ff.) behauptet, die kriegerische Natur des Miθra ursprünglich ist und Indra allmählich die ehemaligen kriegerischen Funktionen des indischen Mitra übernommen hat, soll hier nicht versucht werden. Nur als eines der zahlreichen, von den Vertretern der ‚école éranisante' so leicht übersehenen Beispiele der Verwandtschaft und ursprünglichen Gemeinsamkeit religiöser Vorstellungen der Inder und der Iranier sei in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeit hervorgehoben, die zwischen dem *vazra* des Miθra und dem *vajra* des Indra besteht. Der *vazra*, den Miθra in der Hand hält (*zastaya dražimnō*), hat hundert Buckel (*satafštāna*) und hundert Schneiden (*satō.dāra*) und ist aus gelbem, goldenem Erz (*zaroiš ayaŋhō . . . zaranyehe*) gegossen (Yt. 10, 96). Und der *vajra*, den Indra fest in beiden Händen hält (*dādṛhāṇó . . . gábhastyoḥ*: ṚV. I, 130, 4), hat hundert Knoten (*śatáparvan*: I,

[1] Daß die Adlerfedern auch im indischen Volksglauben eine Rolle gespielt haben, scheint aus der Mitteilung von W. Crooke, Popular Religion II, 215 (‚the milk of a tigress is valuable medicine, and it is one of the stock impossible tasks or tests imposed upon the hero to find and fetch it, as he is sent to get the feathers of the eagle, water from the dwell of death . . .') hervorzugehen.

80, 6: VIII, 6, 6), hundert scharfe Kanten (*śatáśri*: VI, 17, 10) und tausend Zacken (*sahasrábhṛṣṭi*: I, 80, 12; VI, 17, 10 etc.) und ist gelb (*hári, hárita*: III, 44, 4; X, 96, 3f.), aus Erz (*āyasá*: X, 96, 3f. etc.) und golden (*hiraṇyáya*: I, 57, 2; 85, 9).[1] Der *vazra* befindet sich in Miϑras Wagen (Yt. 10, 132), und dem Miϑra ziehen (136) lichte Renner angeschirrt den Wagen und die allen Glanz besitzenden Schleudersteine (*auruša aurvantə yuχta vāša*[2] *ϑanjasånte . . . asānasča vīspō.bāma*). So fahren auch den Indra falbe Renner angeschirrt mit starkem Wagen, den *vajra* fahrend (VI, 44, 19: *á tvā hárayo . . . yujānā́ vṛ́ṣarathāso . . . átyāḥ* | . . . *vajraváho . . . vahantu* ||), und die Schleudersteine des Miϑra entsprechen dem Schleuderstein (*áśan, aśáni, áśman*) des Indra.

Die Anwendung des Wortes *vārəϑrayna* auf die Waffe des Θraētaona ist indessen nicht die einzige Tatsache, aus der man folgern darf, daß in der awestischen Zeit die Vorstellung von dem Kampfe mit dem als *vərəϑra* (‚Feind') bezeichneten Drachen noch lebendig gewesen ist. Wenn das Wort *vṛtrahán* fast ausschließlich — ursprünglich wohl ausnahmslos — dem Vorstellungskreis des Indra und des Soma angehört, so werden wir es nicht als bedeutungslos ansehen dürfen, daß die entsprechenden awestischen Ausdrücke nicht nur zur Bezeichnung des mit dem indischen Vṛtrahan identischen Gottes Vərəϑrayna und der Waffe des Θraētaona verwendet werden, sondern auch in Verbindung mit Haoma erscheinen. So wird Haoma (Y. 10, 9) angefleht, von den zum Schlagen des Feindes dienenden Kräften[3] (*vārəϑraynanąm* oder *vārəϑrayninąm*) zu gewähren, durch die er selbst ein Überwinder von Feinden oder feindlicher Angriffe (*vərəϑra.taurvā*) ist. Und auch die Haomas werden ‚zum Schlagen der Feinde dienend und die Widersacher

[1] M. E. ist es auch nicht bloßer Zufall, wenn Miϑras *vazra* (Yt. 10, 141) eine gut gezimmerte (*hutāšta*) Waffe genannt wird, da doch die Verbindung von *vajra* mit *takṣ* im ṚV. häufig vorkommt.

[2] Man erwartet *vāšəm* als Objekt zu *ϑanj*. (vgl. Yt. 19, 44). Unwahrscheinlich ist *vāša* als Instrumental (Barthol., Wtb. 1418), noch weniger wahrscheinlich als Akkus. plur. (ibid. 784). Vielleicht *yuχta.vāša* als Kompositum (vgl. Yt. 10, 52: *yujyeite vāšəm*), wobei *vāšəm* aus dem Kompositum zu ergänzen wäre?

[3] Barthol., Wtb. ungenau ‚Siegereigenschaften'.

abwehrend' (Visp. 9, 1: *vārəϑrayninąm paiti.bišinąm*) genannt,[1] wie ja auch in demselben Sinne der Soma Kāṭh. 27, 3 als *vārtraghnaḥ*[2] bezeichnet wird; die Haomapflanze mit den biegsamen Schößlingen (*nąmyąsu*, Y. 9, 16) und der als Amulett getragene Haoma (Yt. 14, 57) erhalten das Beiwort *vərəϑrajan*. Haoma ist ja ein Gott, der seine Waffe (*vadarə*) gegen den giftspritzenden Drachen (*ažōiš . . . višō.vaēpahe*), den Räuber, den ungläubigen Fürsten, den Irrlehrer und gegen die Hexe schlägt (Y. 9, 30 ff.), dessen Rauschbegeisterung (*maδa*) man neben Kraft, Besiegung der Feinde (*vərəϑrayna*), Gesundheit, Heilkraft (*baēšaza*) und den ganzen Körper erfüllender Stärke herbeiwünscht (Y. 9, 17), und den man anruft (Y. 9, 20 f.), auf daß man Feindschaften überwinde (*ṯbaēšō.taurvå*), die Druj besiege und Schlachten gewinne (*vanaṯ.pəšanō*). Auch der vedische Soma ist nicht bloß Spender von Heilkraft (*bheṣajá*: VIII, 72, 17; *bhiṣákti*: VIII, 79, 2) und Gesundheit (VIII, 48, 9 ff. usw.), er besitzt auch scharfe Waffen (IX, 61, 30; 90, 3), erschlägt gleich Indra, den er auch zu dessen Heldentaten, insbesondere zur Tötung des Vṛtra, anspornt,[3] Drachen (*áhinām-nām hantá*: IX, 88, 4), Unholde und in Schlachten irdische Feinde (*jághnir vṛtrám amitriyam*: IX, 61, 20 usw.), und seine Rauschbegeisterung (*máda*) ist in Schlachten siegreich (*pṛtanāṣáh*:[4] I, 175, 2; VI, 19, 7) und der beste Schläger der Feinde (*vṛtrahántama*: VIII, 46, 8; 92, 17).

Durch die soeben angeführten vedischen und awestischen Zeugnisse wird nicht nur die auch sonst feststehende Tatsache der überaus nahen Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft des Soma und des Haoma erhärtet, sondern auch der naheliegende Einwand widerlegt, daß *vərəϑrajan* und *vārəϑrayna* sich nicht notwendig auf die Besiegung eines mythischen Feindes

[1] Ebenso auch die Zaoϑrās. Vgl. Kāṭh. 35, 20: *vārtraghnāni vā etāni havīṃṣi . . . vijitir evaitāni havīṃṣi.*

[2] *Tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai gṛhyate.* Vgl. oben p. 68, Anm. 2.

[3] So daß sogar der berauschende Somastengel (*aṃśú*), aus dem die Götter dem Indra zur Stärkung für den Kampf mit dem Drachen drei Seen strömen lassen, *vṛtrahán* genannt wird (VI, 17, 11).

[4] Mit dem oben erwähnten *vanaṯ-pəšanō* ist noch die dem Vorstellungskreis des Indra angehörige Wendung *váṃsāma pṛtanāsu śátrūn* zu vergleichen.

durch Haoma beziehen müssen. In einem Teile der awestischen wie der vedischen Stellen sind selbstverständlich nur irdische, menschliche Feinde gemeint. Aber es unterliegt doch auch keinem Zweifel, daß der vedische Soma ein Schläger irdischer Feinde nur dank der Rolle geworden ist, die er als Ansporner und Helfer des großen Drachentöters Indra gespielt hat, und die zu der Vorstellung geführt hat, daß er selbst ein Schläger der Drachen sei. Selbst Indras Kämpfe gegen seine und seiner Verehrer Feinde auf Erden sind so sehr Abbilder seines großen und als ruhmvollste Heldentat angesehenen Kampfes gegen seinen eigentlichen Feind, den Drachen, daß von den Sängern historische Begebenheiten mit mythischen Vorgängen vermengt, geschichtliche Gestalten und Kämpfe mit Zügen ausgestattet werden, die dem Bereich des Drachenkampfes angehören.[1] Indra ist, wie wir wohl sagen dürfen, zum *vṛtrahán* — in der Bedeutung eines Schlägers irdischer Feinde — geworden, weil er der gefeierte große *vṛtrahán*, der Schläger des Drachen ist; seinem *vṛtrahátyam* in der Bedeutung der Besiegung menschlicher Feinde liegt als sprachliches und sachliches Vorbild das *vṛtrahátyam* im Sinne des *ahihátyam*, der Besiegung des Drachen, zugrunde. Was nun den awestischen Haoma betrifft, so ist vor allem die Überlieferung des Hōm-Yašt (Y. 9, 20) von Wichtigkeit, daß auch Haoma die Waffe gegen den giftspritzenden Drachen schlage. Wenn ferner, wie aus unseren Ausführungen über Θraētaona und Vərəθraγna hervorgeht, die Iranier einen mit dem Vṛtrakampf des Indra auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehenden Kampf des Vərəθraγna gegen einen als *vərəϑra* bezeichneten Drachen gekannt und gefeiert haben und zwischen Soma und Haoma sehr weitgehende Übereinstimmungen sprachlicher und sachlicher Art bestehen, die sich auf den Gott, die Pflanze, den Rauschtrank, auf dessen Zubereitung und Wirkung erstrecken,[2] so ist wohl der Schlüß

[1] Wie sehr der Drachenkampf Vorbild aller anderen Kämpfe gewesen ist, zeigt unter anderem auch der Umstand, daß Pipru als *áhimāya* (‚die Zauberlist des Drachen besitzend‘) bezeichnet wird (VI, 20, 7).

[2] Auch ved. *duróṣa*, *duróṣas* und aw. *dūraoša* gehören — trotz Barthol., Air. Wtb., s. v., Anm. — zusammen, obwohl sie formell nicht ganz übereinstimmen. Wie auch immer *duróṣāsaḥ* in VIII, 1, 13 zu erklären sei, steht es doch fest, daß *duróṣa* IX, 101, 3 als Beiwort des Soma

ziehung des Wortes *vərəϑra* auf den Drachen weniger deutlich oder überhaupt nicht mehr vorhanden. Gleichwohl ist die Feststellung nicht unwichtig, daß auch in diesen Fällen (vielleicht mit Ausnahme von *vərəϑrayna*) die Bedeutung ‚Feind' des Wortes *vərəϑra* lebendig geblieben ist. Dies gilt zunächst in ganz besonderem Maße für Sraoša, der öfter als *vərəϑrajan* bezeichnet wird und in der Tat ein gewaltiger ‚Feindschläger' ist. Denn er schlägt (*jainti*: Y. 57, 10) den Aēšma mit der niederstreckenden Schlagwaffe (*stərəϑwata snaiϑiša*, vgl. von Indra II, 11, 20: *ny árbudam . . . astar*; X, 111, 6: *vájreṇa hí vṛtrahá vṛtrám ástar, ádevasya . . . māyáḥ*), er ist der Schläger (*janta*: ibid. 15) der daēvischen Druj (vgl. Vidēvd. 1, 17: *ϑraētaonō janta ažōiš* und von Indra öfter *hántā vṛtrám*; II, 23, 17: *bráhmaṇas pátir druhó hantá*), der beste Schläger der Druj (Yt. 11, 3: *vərəϑraja drujəm jayništō*, vgl. von Soma IX, 61, 20: *jághnir vṛtrám*; VI, 37, 5: *índro vṛtrám hániṣṭho*), hält (Y. 57, 31) die an ihrer Schneide scharfe, mit großer Wucht dahinfahrende Waffe in der Hand (*snaiϑiš zastaya dražimnō brōiϑrō.taēžim hvāraēyəm*, vgl. Yt. 10, 96 von Miϑra: *vazrəm zastaya dražimnō . . . satō.dārəm fravaēyəm*) gegen den Kopf der Daēvas, um den Aēšma usw. niederzuschlagen (*snaϑāi*),[1] das Ahunavairya-Gebet stellte sich ihm (Y. 57, 22) als Feinde schlagende (*vərəϑrajå*) Waffe (*snaiϑiš*) ein, und nach Vidēvd. 18, 30 ist seine Waffe der *vazra*.

Daß die Bedeutung von *vərəϑrajan* auch in seiner Anwendung auf Zaraϑuštra (Y. 9, 20) nicht zu dem Begriff ‚siegreich' verblaßt ist, beweist schon das in einer Gāϑā (Y. 44, 16) mit Beziehung auf Zaraϑuštra gebrauchte Kompositum *vərəϑrəm.jā* durch sein akkusativisches Vorderglied.[2] Überdies wird

[1] Zu *snaiϑiš* sei an Indras *vájraḥ śnáthitā* erinnert (vgl. oben p. 67 Anm. 2).

[2] Die Pählävī-Übersetzung, die sonst *vərəϑrajan* nur durch *pērōžkar* (‚siegreich') wiedergibt, hat für *vərəϑrem.jā* : *pa pērōžkarīh yaš hast žatār ī vināskārān*. Darin ist nun nicht, wie Bartholomae (Air. Wtb. 1424) angibt, *pa pērōžk.* Übersetzung und *žatār ī v.* Erläuterung. Die Stelle bedeutet vielmehr: ‚[ist] mit Sieghaftigkeit, die ihm eigen ist [vgl. *yaš hast* z. B. Mēn. ī Xr. 58, 2; 3], ein Schläger der Übeltäter' (ein *hast* ist noch zu ergänzen). Vgl. Vidēvd. 8, 20 (zu derselben Gāthāstelle): *pa pērōžgarīh žatār hast* und Sanskritübers. *vijayatayā hantāraḥ*. D. h. die Pählävī-Übers. gibt *vərəϑrəm.jā* — natürlich unrichtig — durch ‚mit

aber auch Zaraθuštra als Feindschläger geschildert. Er schlägt (*jainti*) den Aŋra Mainyu (Yt. 17, 20) mit dem Ahunavairya als Waffe (*snaiϑiš*), die einem hausgroßen Steine (*asman*) gleichkommt, und macht ihm heiß (*tāpayeiti*) mit dem Ašavahišta-Gebet, so daß man meinen könnte, es sei geschmolzenes Erz. Und nach Vidēvd. 19, 4f. hält Z. hausgroße Steine in der Hand (*asānō zasta dražimnō katō.masaŋhō hənti*), um die böse Schöpfung zu schlagen (*janāni*). Man kann nicht daran zweifeln, daß hier noch die Erinnerung an den auch dem iranischen Mythos eigentümlichen, Dämonen erschlagenden, glühenden Schleuderstein bewahrt ist, von dem im ṚV. noch öfter die Rede ist.[1]

Ein Schläger der Feinde (*vərəϑrajan*) ist ferner der Saošyant Astvat̰.ərəta, der Sohn der Vīspa.taurvarī (‚Allüberwinderin‘), der die zum Schlagen der Feinde dienende Waffe schleudert, die Θraētaona führte (Yt. 19, 92). Denn vor der mit der Auferstehung verbundenen Erneuerung der Welt schlägt er die Feinde der guten Schöpfung und des Glaubens: er treibt den Aŋra Mainyu, den Aēšma und die Druj in die Flucht (Yt. 19, 93ff.), bewerkstelligt das Schlagen (*žanišn*) und die Vernichtung des Ahrman und seiner Geschöpfe (Mēn. ı Xr. 57, 6), schlägt (*žanēδ*) die der Lüge ergebenen Herrscher (Dēnk. VII, 11, 8; ed. Bombay 1911, p. 676), schlägt (*žanēδ*) auch die Verletzer der Verträge und die Verehrer von Götzenbildern (Mēn. ı Xr. 2, 95).

Wenn endlich auch heilige Sprüche (*mąϑra, vāč, sravah*) als *vərəϑrajan, vārəϑrayna/i, vārəϑraynyō.təma* bezeichnet werden, so kommt in diesen Beiwörtern gewiß nicht der Begriff der ‚Sieghaftigkeit‘ schlechthin, sondern die Vorstellung von der Feinde und Zauberer schlagenden Macht der Sprüche und Formeln zum Ausdruck. Dem Sraoša dient ja, wie schon erwähnt, das Ahunavairya als ‚feindschlagende‘ Waffe und Zaraθuštra handhabt dieses Gebet und das Ašavahišta als Waffen gegen Aŋra Mainyu. Die richtig gesprochenen (heiligen) Worte

Sieghaftigkeit schlagend‘ wieder, wobei sie ‚die Übeltäter‘ hinzufügt. Vgl. auch zu *vārəϑraynyōtəməm* in Yt. 1, 2; 4 die Phl.-Übs. *pa pērōžkarīh žatārtum* ([ī] *vattarān u vināskārān*), Skr.-Übs. *vijayakāritayā hantṛtamā* (*pāpakarmiṇām ity arthaḥ*), np. Übs. به فیروزی زننده.

[1] Vgl. z. B. VII, 104, 5: *agnitaptébhir . . . áśmahanmabhiḥ*; II, 30, 4: *bṛhaspate tápuṣáśneva vidhya . . . ásurasya vīrán*.

(*aršuχδa vača*) heißen Vispr. 20, 1 und Gāh 2, 6 *vārəϑraγnīš* und *daēvō.γnita* (‚Daēvas schlagend‘) und Y. 10, 18, wie die Haomas (Vispr. 9, 1), *vārəϑraγniš paiti.bišiš* (‚Feinde abwehrend‘). Und das Gebet Airyamā-išyō, das Feinde schlägt und Feindschaften verscheucht (*vərəϑrājanəm vitbaēšaŋhəm*: Y. 54, 2), soll (Vidēvd. 20, 12) Krankheit und Tod, Zauberer und Hexen und die der Lüge ergebenen Weiber niederschlagen (*jantu*). Können die zuletzt angeführten Stellen des Awesta auch nicht auf hohes Alter Anspruch erheben, so liegt ihnen doch die alte Vorstellung von der Zauberkraft des Gebetes zugrunde. Ja, noch mehr. Wie hinter den oben erwähnten Schilderungen der Kämpfe des Sraoša und des Zaraϑuštra noch deutlich erkennbar die Erinnerung an den Kampf gegen den Drachen durchschimmert, so geht die Bezeichnung der heiligen Sprüche als *vərəϑrajan*, *vāreϑraγni* usw. letzten Endes doch wohl auf die Rolle zurück, welche die Gebete und Lieder ehemals bei diesem Kampf gespielt haben. Diese Annahme wird noch durch den Umstand nahegelegt, daß auch das erhabene Lied, das die Maruts (R̥V. VIII, 89, 1) dem Indra singen sollen, *vr̥trahántama* genannt wird, und daß nach einer großen Zahl von Stellen des R̥V. die Maruts und die alten Weisen (die Angiras usw.) durch ihre Lieder, Gebete und Sprüche (*arká, bráhman, vácas* usw.) den Indra zur Besiegung des Drachen und zur Gewinnung der Kühe stark gemacht haben.[1]

Zu den vedisch-awestischen Zusammensetzungen aus *vr̥trá-vərəϑra* mit *han-jan* gesellen sich noch die Verbindungen von *vərəϑra* mit *tar*, die ebenfalls im R̥V. ihre Parallelen haben. Dem awestischen *vərəϑra.taurvan* entsprechen *vr̥tratúr, vr̥tratúrya* und die Verbindungen von *vr̥trá* (neben *dā́nu, dásyu, dā́sa*) mit *tar*. Allerdings scheint hierin *vərəϑra* nicht ‚Feind‘, sondern ‚feindliche Nachstellung‘ zu bedeuten. Diese Bedeutung liegt tatsächlich in *yūžəm taδa taurvayata vərəϑrəm dānunąm tūranąm . . . tbaēšå dānunąm tūranąm* (Yt. 13, 38) vor.[2]

---

[1] Vgl. p. 13 und die bei Bergaigne, Rel. véd. II, 391 und 311 ff. zitierten Stellen.

[2] *Vərəϑra* bedeutet also 1. Einschließung, feindliche Umstellung, Nachstellung; 2. Feind. Die dritte Bedeutung ‚Sieg‘, die außerdem öfter vorkommt, kann aus dem Kompositum *vərəϑraγna* abgeleitet sein, das im Sinne von ‚Sieg‘ gebraucht wird. Das neutrale Geschlecht von *vr̥trá*

Es wäre verfehlt, wenn man die angeführten Übereinstimmungen von Veda und Awesta in Bezug auf *vṛtrá-vərəϑra* etwa nur aus der Verwandtschaft und schöpferischen Kraft der Sprachen erklären wollte. Aus unseren Ausführungen geht wohl zur Genüge hervor, daß die erörterten Zusammensetzungen mit *vərəϑra* aus einem Indern und Iraniern gemeinsamen Schatz mythologischer Vorstellungen stammen, und daß sich in diesen Zusammensetzungen und in ihrer Anwendung noch der Mythos vom Kampf des Vərəθraγna mit dem als *vərəϑra* (,Feind') bezeichneten Drachen widerspiegelt.

Wir müssen darauf verzichten, an weiteren außerhalb des Gegenstandes dieser Untersuchung liegenden Beispielen die Unhaltbarkeit des Standpunktes der ,école éranisante' aufzuzeigen,[1] und wollen uns den Argumenten zuwenden, die Harlez und mit ihm spätere Forscher gegen die Annahme ins Treffen führen, daß die Ādityas und Aməša Spəntas einander entsprechen und auf eine der indo-iranischen Zeit angehörige Gruppe von Genien zurückgehen.

Harlez bemüht sich (Journ. As., VII. Sér., Tome XII, 1878, p. 126ff.; Avesta, Trad.[2], p. XCff.) im einzelnen nachzuweisen, daß Ādityas und Aməša Sp. keinen gemeinsamen Ursprung besitzen, daß bei ihnen ,alles verschieden, ja entgegengesetzt' sei, daß sie weder in den Namen der Gruppen, noch in der Zahl, noch auch in den Namen und dem Wesen der einzelnen Gestalten, aus denen die Gruppen sich zusammensetzen, irgendwie übereinstimmen. Wie der Name Āditya dem Awesta, so sei der Name Aməša Sp. dem Veda ganz unbekannt. Während

beweist, daß auch das indische Wort ursprünglich abstrakte Bedeutung besessen hat. Sie liegt noch vor in *vṛtréṣu*, für das in anderen Stellen *vṛtrahátyeṣu* steht. Hinzugefügt sei noch, daß der neben *vərəϑrəm* mit *tar* vorkommenden Verbindung von *ṯbaēšå* mit *tar* und den Kompositis *ṯbaēšō.tara* und *tarō.ṯbaēšah* (Yt. 15, 47 von Vayu) sowie *ṯbaēšō.taurvan* (Y. 9, 17; 20) in ṚV. die Verbindung von *dvéṣāṃsi* mit *tar* und das Kompositum *tarád-dveṣas* (I, 100, 3 von Indra) entsprechen.

[1] Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß die spärlichen Daten, welche das Awesta und die Parsentradition uns über den Gandarəwa erhalten haben, durchaus für die Annahme seiner Identität mit dem vedischen Gandharva ausreichen, daß also die Bemerkung Bartholomaes (Air. Wtb., s. v., Anm.), Gandarəwa und Gandharva seien ,nur lautlich entsprechend', nicht begründet ist.

die Zahl der Aməša Sp. — erst in nachgāθischer Zeit — mit sechs festgesetzt und von einem parsischen Theologen durch Einbeziehung des Ahura M. auf sieben erweitert worden sei, habe die Zahl der Ādityas ursprünglich nur drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen. Die Ādityas repräsentieren Dinge oder Erscheinungen der Welt, während die Aməša Sp. ursprünglich abstrakte, später zu Genien gewordene Konzeptionen seien, und zu keinem dieser Genien finde sich eine entsprechende Gestalt im indischen Pantheon, denn *vasu-manas*, *ṛta*, *kṣatra* usw. seien nur Bezeichnungen abstrakter Begriffe. Die vedische Aramati, die ‚le pendant lexicologique' der Ārmaiti zu sein scheine, unterscheide sich von dieser ganz wesentlich, da Aramati niemals die Erde, sondern nur ‚l'ardeur sainte' bedeute und niemals in Beziehung zu den Ādityas trete. Andrerseits seien die drei Ādityas Varuṇa, Mitra und Aryaman mythische Gestalten, die zwar auch in der iranischen Mythologie eine Rolle spielen, aber weder der Gruppe der Aməša Sp. angehören,[1] noch auch etwas mit ihr gemein haben.

Bei oberflächlicher Betrachtung dieser Argumentation kann man wohl zu der Meinung gelangen, daß kaum triftigere Gründe gegen die Annahme einer historischen Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Am. Sp. angeführt werden könnten, aber bei näherem Zusehen erweist sich H.s Begründung als unzulänglich und völlig verfehlt, weil sie unwesentlichen Äußerlichkeiten entscheidendes Gewicht beimißt, dabei aber an wichtigen Tatsachen, die nach einer andern Richtung weisen, achtlos vorbeigeht.

Nach H. wird die Vergleichung der Ā. und der Am. Sp. schon durch den Umstand verwehrt, daß diese in den Gāθās überhaupt noch nicht eine Gruppe bilden und daß dort auch der Name ‚Am. Sp.' nicht vorkomme.[2] Die sechs Genien, aus

[1] Dieses Argument betreffs Mitra, Aryaman und Bhaga auch bei Hillebrandt, Ved. Myth. III, 104.

[2] H. beruft sich ferner darauf, daß auch die altpersischen Inschriften die Am. Sp. nicht kennen. Diesem Argument kommt natürlich nicht die geringste Beweiskraft zu. Es wird schon dadurch hinfällig, daß H.s Behauptung, die sechs Genien seien in den Gāθās noch nicht zu einer Gruppe vereinigt, durch die Gāθās selbst über den Haufen geworfen wird. Wenn auch aus den mit *arta* (= aw. *aša*, d. i. *urta*) zusammen-

denen sich viel später die Schar der Am. Sp. zusammensetzte, seien in den Gāθās nur allegorische Figuren, abstrakte Konzeptionen, welche die hauptsächlichen Ideen der mazdāistischen Theologie vorstellen. Nur an einigen Stellen scheinen Aša, Vohu Manah und Arəmati Körper und Leben anzunehmen, und nur Vohu M., Arəmati, Haurvatāt̰ und Amərətāt̰ repräsentieren genau vier zukünftige Am. Sp., während die Natur von Xšaθra (‚la puissance') unbestimmt bleibe und Aša, der ‚l'ordre général, la sainteté' vorstelle, nicht dem Aša Vahišta späterer Zeiten entspreche, sondern ‚le simple Aša' sei. Dieses ‚Gemisch' disparater Konzeptionen sei weit davon entfernt, eine Gruppe von Genien zu bilden. Man finde zwar alle ihre Namen in Y. 47, 1 erwähnt, aber auch hier existiere die Gruppe, selbst in sinnbildlicher (‚allégorique') Auffassung der Namen, noch nicht. Denn Spənta Mainyu sei hier, von Ahura Mazdā unterschieden, als siebenter angeschlossen, *vohu manah, aša* usw. seien in ihrer wörtlichen Bedeutung gebraucht und *aša, χšaϑra* und *arəmati* noch nicht mit ihren charakteristischen Beiwörtern *vahišta, vairya* und *spəntā* versehen.

Die Behauptung, daß die später Am. Sp. genannten Genien in den Gāθās noch nicht zu einer Gruppe göttlicher Wesen vereinigt seien, ist, wie sich unschwer zeigen läßt, irrig und beruht auf einer Reihe willkürlicher Annahmen. So begreift man nicht, warum nicht auch das Aša der Gāθās dem späteren Am. Sp. Aša Vahišta entsprechen soll. Der Abstand zwischen ihnen ist doch nicht größer als der zwischen der Arəmati der Gāθās und der Arəmati des jüngeren Awesta oder als der Unterschied zwischen dem eben erst über eine reine Abstraktion hinausgewachsenen Sraoša der Gāθās und dem in Y. 57, dem Srōš Yašt, verherrlichten, mit den Attributen einer lebensvollen

gesetzten altpersischen Personennamen nicht (wie Jackson, Grundriß d. iran. Phil. II, 635 annimmt) mit Sicherheit gefolgert werden kann, daß in der Achämenidenzeit der Glaube an die sechs Genien allgemein verbreitet war, so beweisen diese Namen doch zum mindesten, daß der Begriff des *arta* (*aša*) auch in der Religion der Achämeniden eine wichtige Rolle gespielt hat. Da nun das Wort *arta* sonst in den Inschriften nicht vorkommt, kann man schon an diesem einen Beispiel ermessen, welch geringen Wert die Schlüsse besitzen, die von H. und anderen aus dem Nichtvorkommen eines Wortes oder einer Vorstellung in den altpersischen Inschriften gezogen worden sind.

Naturgottheit ausgestatteten Sraoša einer späteren Zeit. Die Bemerkung, Xšaθra erscheine in den Gāθās noch nicht als Personifikation, wird widerlegt durch Stellen wie Y. 33, 11: *yə səvištō ahurō mazdåsčā ārmaitiščā | ašəmčā . . . manasčā vohū χšaϑrəmčā | sraotā.mōi mərəždātā.mōi* (,Ahura Mazdā . . . . . . und Xšaθra, höret auf mich, seid mir gnädig!')[1] oder Y. 50, 4: *at̰ vå yazāi stavas mazdā ahurā | hadā ašā vahištāčā manaŋhā | χšaϑrāčā* (,Nun will ich Euch lobpreisend verehren, o Mazdā A., mitsamt dem Aša . . . und dem Xšaθra'). Es ist ferner von ganz untergeordneter Bedeutung, daß alle als Namen der sechs Genien gebrauchten Wörter (*aša* usw.) nur Y. 47, 1 zusammen vorkommen, und zwar ohne die ständigen Epitheta *vahišta*, *vairya* und *spəntā* der drei Am. Sp. Aša, Xšaθra und Arəmati. Wenn H.s Anschauungen nicht so viel Beifall gefunden hätten, brauchte man nicht noch darauf hinzuweisen, daß schon in den Gāθās der Genius Aša einmal[2] *vahišta* genannt, Arəmati sowohl in der wörtlichen Bedeutung als auch als Personifikation sehr oft das Beiwort *spəntā* erhält und *χšaϑra* in der Bedeutung ,Herrschaft, Reich' nicht nur durch *vohu* (,gut') näher bestimmt, sondern auch (Y. 51, 1) als wünschenswerter (*vairya*) Anteil[3] bezeichnet wird. Auch der Umstand, daß der Name ,Am. Sp.' für die älteste Zeit der Religion Zaraθuštras nicht bezeugt ist, kann nicht im Ernst gegen die Annahme geltend gemacht werden, daß die später Am. Sp. genannten Genien schon damals eine um Ahura Mazdā gescharte Gruppe gebildet haben. Und ebenso unwesentlich und bedeutungslos wie das Nichtvorkommen des Namens Am. Sp. ist auch der Umstand, daß in der oben erwähnten Strophe Y. 47, 1, der einzigen, in welcher alle Namen der späteren Am. Sp. vereinigt sind, ein Teil dieser Namen nicht Personifikationen, sondern noch reine Abstrakta bezeichnet.

[1] Ganz unbegreiflich ist H.s Bemerkung zu dieser Stelle (Avesta, Trad.[2], p. XCIII, Anm.), hier liege vielleicht eine Personifikation vor, obwohl dies sehr zweifelhaft sei!

[2] Y. 28, 8 (von Ahura M.): *ašā vahištā hazaošəm* (vgl. Y. 32, 2: *ašā huš.haχā χᵛənvāṯā*). Wenn H. dies übersetzt ,qui te plais dans la pureté parfaite', so muß man sich darüber wundern, daß er nicht auch an allen anderen Stellen durch derartige Übersetzungen die Personifikationen aus der Welt geschafft hat.

[3] Bartholomae zieht *vairīm* zu *χšaϑrəm*, aber es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß es zu *bāgəm* gehört.

Schimmert doch, wie schon oft bemerkt worden ist, die wörtliche Bedeutung der Namen noch vielfach in Fällen durch, in denen nicht daran gezweifelt werden kann, daß die Namen persönliche Geltung haben, während es in anderen Fällen zweifelhaft bleibt, ob wir es mit der einen oder der anderen Bedeutung zu tun haben. Endlich darf auch daraus, daß in Y. 47,1 außer den Namen der sechs Genien auch Spənta Mainyu erwähnt wird, und daß in den Gāθās auch noch andere Personifikationen (wie Sraoša, Aši usw,) erscheinen, nicht ein Argument gegen die Existenz einer den nachmaligen Am. Sp. entsprechenden Gruppe geschmiedet werden. Ich meine, daß in allen Erörterungen über die Am. Sp. und über ihr Verhältnis zu den Ādityas der Frage nach der Zahl der Genien ein Gewicht beigelegt worden ist, das ihr durchaus nicht zukommt. So wenig ich auch glauben mag, daß — wie H. behauptet — die Siebenzahl der Am. Sp. erst in sehr später Zeit willkürlich festgesetzt oder — wie Tiele (Gesch. d. Relig. II, 141) vermutet — von den zaraθuštrischen Theologen der nachgāθischen Zeit aus der Strophe Y. 47, 1 erschlossen worden sei, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß in der ältesten Periode der awestischen Religion auch noch Sraoša, Aši und Spənta Mainyu der Gruppe von Genien angehört haben, welche die Umgebung Ahura Mazdās gebildet haben und seine Vertrauten und Helfer gewesen sind. Darum brauchen aber nicht auch die anderen Gestalten, denen wir in den Gāθās noch begegnen, in ebenso enger Beziehung zu Ahura M. gestanden zu haben. Für keinen Fall kann der Gəuš Urvan der Gāθās in eine Linie mit den Genien der Umgebung Ahura M.s gestellt werden. Denn Gəuš U. ist nichts weiter als die persönlich gedachte Seele des Urrindes, die über die grausame Behandlung des Rindes klagt, und die der Prophet durch Erwirkung einer schonenden Behandlung zufriedenzustellen wünschst. Aber auch der Ātar der Gāθās kommt nicht als Mitglied der Genienschar des Ahura M. in Betracht. Denn wenn der Prophet Y. 46, 7 ausruft: ‚Wen andern, o Mazdā, wird jemand, wenn der Anhänger der Lüge sich vornimmt, mir Gewalt anzutun, einem meinesgleichen als Beschützer bestimmen außer deinem Ātar und Manah,[1] durch deren beider

[1] Es ist auffällig, daß hier Manah und Ātar, sonst aber Mainyu (Y. 31, 3) oder Spənta Mainyu (47, 6) und Ātar nebeneinander vorkommen.

Wirken das Aša zur Vollendung gelangt?', so ist hier mit Ātar das Feuer gemeint, mittels dessen Ahura M. Belohnungen an die beiden Parteien — die Anhänger des Aša und der Druj — verteilt, Belohnungen, welche alle Lebenden (Y. 31, 3) oder viele, die willig sind (47, 6), zum Glauben bekehren, so daß, wie es in unserer Stelle heißt, das Aša, das Reich der Wahrheit, zur Vollendung gelangen wird. Es kann also keine Rede davon sein, daß Ātar in den Gāθās zur Schar der göttlichen Gefährten des Ahura M. gerechnet werde.[1] Dasselbe gilt endlich von der nur einmal erwähnten Tušnāmati für den Fall, daß sie nicht, wie Geldner (Bezz. Beitr. 15, 259, Anm. 1) annimmt, mit Arəmati identisch ist. Wenn andrerseits im jüngeren Awesta auch noch Gəuš Urvan, Gəuš Tašan und Ātar, im großen Bundahišn Ērmān (Airyaman) zu den Am. Sp. gezählt werden, so berechtigt nichts zu der Annahme, daß diese sonst zu den Yazatas gerechneten Gestalten auch ursprünglich einen Platz in jener Gemeinschaft von Genien innegehabt haben. Übrigens werden Gəuš Urvan und Gəuš Tašan in den zwei Stellen Y. 1, 2 und 70, 2 gar nicht als Am. Sp. bezeichnet, sondern nur unmittelbar nach Vohu M., Aša V., Xšaθra V., Sp. Arəmati, Haurvatāt und Amərətāt erwähnt, und auch diesen sechs Genien wird hier der Name Am. Sp. nicht beigelegt. Diese Reihe beschließt Ātar, der in der ersterwähnten Stelle ‚der rührigste der Aməša Spəntas' genannt wird.[2] Ātar verdankt diese Bezeichnung gewiß nur seiner nahen Beziehung zu dem Kreise der Am. Sp., insbesondere zu Aša V., mit dem er häufig zusammen erwähnt wird. Wie in diesem einzigen Beispiel des Awesta, so liegt auch in allen den seltenen Fällen, in denen die spätere Tradition eine zu den Yazatas (Yazds) gehörige Gottheit Amšaspand nennt, nicht etwa eine erweiterte, allgemeinere Bedeutung des Namens Am. Sp. vor, sondern eine leicht erklärliche, durch Ungenauigkeit verursachte Übertragung des Namens auf außerhalb stehende Gestalten. Gōšurun hat, wie schon Jackson (Grundr. d. iran. Phil. II, 639 f.) bemerkt hat, Šāyast nē š. 22, 14 das Epitheton Amšaspand, aber es ist doch sehr bezeichnend

[1] Auch Reichelt (Awest. Elementarb. 25) behauptet, daß in den Gāθās auch Gəuš U. und Ātar ‚als Ahuras angeführt werden'.

[2] Dagegen z. B. Y. 22, 4 die Reihe: Ahura M., Am. Sp., Sraoša, Ātar. Im Artāk Vir. N. wird Ātar immer als Yazd bezeichnet.

für den Wert dieser Stelle, daß unter den in diesem Kapitel aufgezählten Genien der 30 Tage des Monats, Vohuman und seine fünf Gefährten mitinbegriffen, einzig und allein Gōšurun Amšaspand genannt wird.[1] Dagegen werden diese 30 Genien am Ende desselben Kapitels (22, 31) und ebenso auch Bundah. 27, 24 als ‚Amšaspands' zusammengefaßt, obwohl der Umstand, daß die Reihe in beiden Fällen mit Ōhrmazd, Vohuman, Art Vahišt, Šahrēvar, Spandarmat, Xurdāt und Amurdāt eröffnet wird, noch deutlich genug erkennen läßt, daß diese sieben Gottheiten als eine besondere, geschlossene Gruppe, der eine überragende Stellung zugewiesen war, von den anderen Göttern, den Yazds, scharf unterschieden werden. Die Vereinigung der 30 Genien unter dem Namen Amšaspands wird wohl darauf zurückzuführen sein, daß die Yazds schon als Helfer der Amšaspands betrachtet wurden, als die sie im System des großen Bundahišn erscheinen, und daß sie demgemäß eine untergeordnete Stellung eingenommen haben. Daher denn auch (z. B. Bundah. 3, 2) der Kampf zwischen den Gottheiten des guten Prinzips und den Mächten der Lüge als ein Kampf aufgefaßt wird, den die Führer der himmlischen und höllischen Scharen, Ōhrmazd und die Amšaspands auf der einen, Ahrman und die ‚Erzdämonen' auf der anderen Seite, auszufechten haben. Daß an diesem Kampfe auch die Yazds auf der einen, die übrigen Dämonen auf der anderen Seite als Gefolge teilnehmen, ist vorauszusetzen und wird im großen Bundahišn des näheren ausgeführt (ed. Anklesaria p. 48f. = Revue de l'hist. des rel. 32, 111, wo sich die Einteilung in *yazd, bagān* und *amahrspandān*[2] findet). Wenn schließlich im großen Bundahišn Ahrišvang (d. i. Aši vaŋuhi, die Yt. 17, 17 ‚die preisenswerte unter den Yazatas' genannt wird) und Ērmān das Beiwort Amahrspand erhalten (ed. Ankles. p. 180, 9 und 177, 2 = Darmest., Le Zend-Av. II,

[1] Auch Gōšurun verdankt sein Avancement zum Amšaspand offenbar seiner (Y. 29 geschilderten) Beziehung zu den Genien um Ahura M. Übrigens wird auch Nēryōsang (Nairyō.saŋha) einmal (Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 604 = West, Sacr. Books of the East 47, 23) zu den Amahrspands gezählt, während er sonst (auch im Dēnk.) stets das Beiwort Yazd erhält.

[2] In der Pählävīliteratur werden auch sonst öfter *amahrspandān* und *yazdān* ausdrücklich unterschieden.

322 und 319), so verliert dies dadurch an Bedeutung, daß sie unter den Hilfsgottheiten der Amahrspands aufgezählt werden und überhaupt die einzigen in dem ganzen Abschnitt sind, denen dieser Name ausdrücklich beigelegt wird.[1] Und einige Zeilen nach dem von Darmesteter übersetzten Abschnitt (ed. Ankles. p. 180, 14f.) heißt es sogar ausdrücklich: ‚Es steht geschrieben, daß man Ōhrmazd und die sechs Amahrspands den Grund von dem, was *amahrspand* ist, nennt.'[2] Aus der — wir dürfen sagen: mißbräuchlichen — Anwendung des Namens Am. Sp. auf andere Gottheiten kann demnach nicht gefolgert werden, daß diese tatsächlich zu den Am. Sp. gerechnet worden sind.[3]

Wir dürfen also für das jüngere Awesta, in dem uns am häufigsten die Wendung ‚Ahura M. und die Am. Sp.' begegnet, als feststehend betrachten, daß die Schar der Am. Sp. sich aus nicht mehr als sechs Genien zusammengesetzt hat. Es ist bei der engen Verbindung Ahura M.s mit den Am. Sp. verständlich, daß schließlich auch Ahura M. in die Gruppe einbezogen wurde, so daß man von ‚Ahura M. und den anderen Am. Sp.' sprach (Yt. 10, 139) und sieben Am. Sp. zählte. Alle Erörterungen, die den Zweck verfolgen, die Siebenzahl für das jüngere Awesta als nicht feststehend zu erweisen oder, wie dies H. getan hat, den Wert der awestischen Angaben über die Siebenzahl der Am. Sp. durch den Hinweis auf das geringe Alter der betreffenden Stellen herabzumindern, sind müßig. Mag Ahura M. auch noch so spät zu den Am. Sp. gezählt worden sein, so steht doch die Tatsache fest, daß Ahura M. und die sechs Am. Sp. im jüngeren Awesta eine geschlossene

[1] An einer Stelle (ed. Ankles. 164, 10) heißt es sogar, daß Vohuman unter allen Yazdān dem Schöpfer am nächsten steht.

[2] Im Abschnitt über Artvahišt (p. 167f.) wird erzählt, Ōhrmazd habe, als er die sechs (Darmest. nach einem andern Ms. ‚sieben') Amahrspands erschaffen hatte, deren siebenter er selbst wurde, diese gefragt: ‚Wer hat uns erschaffen?' Nachdem er dieselbe Frage noch zweimal wiederholt habe, habe endlich Artvahišt geantwortet: ‚Du hast uns erschaffen.'

[3] Bekanntlich sind auch in den Kreis der Ādityas allmählich außerhalb stehende Götter einbezogen worden. Ich kann aber nicht mit Hillebrandt (Ved. Myth. III, 98) finden, daß in einigen Fällen ‚Ādityāḥ' eine Bezeichnung für alle Götter geworden ist. Für R̥V. II, 28, 3 ist Hillebrandts Annahme ganz ausgeschlossen, für die anderen zwei Stellen durchaus nicht notwendig.

Gemeinschaft von sieben Gottheiten bilden. Es muß allerdings zugegeben werden, daß die Am. Sp. außer in Gebetsformeln und Anrufungen im jüngeren Awesta, insbesondere in den älteren Yašts und im Vidēvdāt, verhältnismäßig selten erwähnt werden, und daß in den metrischen Stücken die Stellen, in denen der Am. Sp. Erwähnung geschieht, öfter das Metrum stören. Aber das seltenere Vorkommen der Am. Sp. in diesen Teilen des Awesta erklärt sich daraus, daß der Vidēvdāt zum größten Teile aus Fragen des Zaraθuštra und Antworten des Ahura M. über das religiöse Gesetz und seine strafrechtlichen Bestimmungen besteht und die Yašts vornehmlich die alte iranische Heldensage enthalten und der poetischen Verherrlichung der alten, großen Volksgötter dienen, hinter denen auch Ahura M. völlig in den Hintergrund tritt. Es wäre jedoch ebenso verfehlt, für die mazdäistischen Elemente und Einschiebsel der Yašts und die in ihnen enthaltenen Vorstellungen eine späte Entstehungszeit anzusetzen, wie es verkehrt wäre, etwa aus der jüngeren sprachlichen Form der Yašts auf ein geringeres Alter der in ihnen enthaltenen mythologischen Vorstellungen zu schließen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß neben dem in die Zeit vor Zaraθuštra zurückreichenden und von ihm bekämpften ‚heidnischen' Götterkult, der seinen literarischen Ausdruck in Hymnen und Liedern fand, wie sie, vielfach bruchstückweise und verstümmelt, noch in den Yašts erhalten sind, von Anfang an die rein mazdäistischen Vorstellungen mit ihren Äußerungen in Gebetsformeln und Anrufungen einhergingen, und daß beide Richtungen einander allmählich näher kamen und einander mehr und mehr durchdrangen. Und was für die zoroastrischen Elemente der Yašts gilt, das gilt nicht minder für die übrigen Teile des jüngeren Awesta. Man ist also nicht berechtigt, wie dies Harlez getan hat, aus dem Umstand, daß die Am. Sp. zumeist in ‚jüngeren' Partien des Awesta erwähnt werden, den Schluß zu ziehen, daß die Gruppe der Am. Sp. eine junge Schöpfung seien. Übrigens ist uns noch eine in metrischer Form abgefaßte, von den Am. Sp. handelnde Stelle erhalten, an deren höherem Alter zu zweifeln wir keine Ursache haben. Ich meine Yt. 13, 82—84 (= Yt. 19, 15—17), wo den Am. Sp. nachgerühmt wird, daß sie strahlend, energisch blickend, hochgewachsen, überaus gewaltig, kräftig und ahurisch

seien, daß ihnen gleiches Denken, gleiches Reden und gleiches Tun[1] und auch derselbe Vater und Gebieter, der Schöpfer Ahura M., eigen seien, daß einer in des andern Seele blicke und daß ihre Pfade leuchten, wenn sie zu den Zaoθrās herbeifliegen.[2]

Den besten Beweis für das hohe Alter der Am. Sp. aber liefern die Gāθās, obwohl in ihnen die Zahl der göttlichen Gefährten des Ahura M. mehr als sechs zu betragen scheint. Und durch die gāθischen Texte selbst wird auch die Ansicht widerlegt, daß die Zusammenfassung dieser Genien zu einer Gruppe ‚nachgāθisch' sei.[3] Mögen auch manche ihrer Namen häufig in ihrer begrifflichen Bedeutung zu verstehen sein und die Genien Haurvatāt̰ und Amərətāt̰ zunächst noch eine bescheidenere Rolle spielen, so kann doch die Tatsache nicht geleugnet und durch die Interpretationskünste von Harlez nicht aus der Welt geschafft werden, daß die Anrufung und Verehrung des Ahura M. und einer mit ihm eng verbundenen Gruppe von Genien, die sich vornehmlich aus den späteren Am. Sp. zusammensetzt, einen Grundzug der gāθischen Religion bildet, daß neben ihnen die großen arischen Naturgötter nicht geduldet und deshalb von Zaraθuštra zum Teile mit unverkennbarer Absichtlichkeit ignoriert, zum Teile aber, wie Yima (Y. 32, 8) und Haoma (Y. 32, 14; 48, 10) in der schärfsten Weise bekämpft wurden. Entbehrt dieser Götterkreis etwa darum des Charakters einer geschlossenen Gruppe, weil nicht jedesmal Ahura M. in Verbindung mit allen ihn umgebenden Genien genannt wird? Dergleichen wäre doch wohl nur eintöniger Litaneien würdig

[1] Allerdings sind hier einige Zeilen, die offenbar später eingeschoben worden sind, zu streichen, so unmittelbar vor *yaēšąm asti haməm manō* | *haməm vačō haməm šyaoϑnəm* die drei Zeilen *yōi hapta hamō.manaŋhō* | *yōi hapta hamō.vačaŋhō* | *yōi hapta hamō.šyaoϑnāŋhō.*

[2] Ehemals scheint auch Yt. 7, 3 metrisch gewesen zu sein: *raoχšnəm mą̊ŋhəm aiwi.vaēnəm* | *raoχšnəm mą̊ŋhəm aiwi.vīsəm* | *hištənti aməšå spənta* | [.] *χ*ᵛ*arənō* [.]*dārayeinti* (vgl. Yt. 6, 1: *tat̰ χ*ᵛ*arənō hanbārayeinti*) | *hištənti aməšå spənta* | *χ*ᵛ*arənō baχšənti ząm paiti* (*ahuraδātąm*, das zu streichen wäre) | . Die Am. Sp. halten also den Glanz und verteilen ihn über die Erde hin. Ungefähr dasselbe wird allerdings auch von den ‚geistigen Yazatas' Yt. 6. 1 ausgesagt. Doch spricht dies nicht gegen die Echtheit von Yt. 7, 3.

[3] Auch Bartholomae (Air. Wtb. 146, Anm.) schreibt: ‚Ihre Zusammenfassung scheint nachgāθisch zu sein.'

und hat denn auch in der Tat in den Gebetsformeln der jungawestischen Texte seinen Platz gefunden. Den ersten Predigten eines kraftvollen Verkünders neuer Heilslehren aber steht es sehr wohl an, daß ihnen alles Formelhafte abgeht, und deshalb darf aus dem Umstand, daß Ahura M. in den Gāθās fast ausschließlich in Verbindung mit einem Teile seiner Genien, häufig nur mit Aša und Vohu Manah, den bedeutendsten unter ihnen, erwähnt wird, nicht ein Argument gegen den Bestand einer aus Ahura M. und allen diesen Genien gebildeten Gruppe konstruiert werden. Daß die Zusammenfassung zu einer Gruppe schon der gāθischen Zeit angehört, ergibt sich schon aus den zahlreichen Stellen, in denen insbesondere Ahura M., aber auch Aša und andere Genien, mittels des Plurals des Pronomens der zweiten Person angeredet werden. Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß es völlig verkehrt und eine der vielen Wunderlichkeiten und Willkürlichkeiten ist, an denen die religionsgeschichtliche Literatur zum Awesta überreich ist, wenn Tiele (Gesch. d. Rel. II, 137f.) in diesem Plural einen Plural der Majestät sieht, anstatt ihn auf die an solcher Stelle erwähnten Genien oder aber auf die ganze Gruppe von Genien zu beziehen, die Ahura M.s Gefolge bilden. Schon die Tatsache, daß in der weitaus überwiegenden Zahl von Fällen Ahura M. wie die anderen Genien mit ‚Du' angeredet werden und daß beide Formen der Anrede oft in einer und derselben Strophe miteinander abwechseln, beweist zur Genüge, wie haltlos Tieles Annahme ist. Wenn es z. B. Y. 28, 2 heißt: *yō vå mazdā ahurā pairī.jasāi vohū manaŋhā,* so bedeutet dies zweifellos ‚der ich Euch, o Mazdā Ahura, mitsamt dem Vohu Manah, verehren will'. Ähnlich verhält es sich auch in Y. 29, 11: *at̰ mā ašā*[1] | *yūžəm mazdā frāχšnənē mazōi magāi ā paitī.-*

[1] So ist zu lesen anstatt des überlieferten *at̰ mā mašā*, was Bartholomae, Gāθās 9 übersetzt: ‚So ... denn, o Menschen.' Abgesehen davon, daß ein *maša* neben dem auch in den Gāθās etliche Male vorkommenden *mašya* (vgl. Y. 30, 11 in der Anrede an die Menschen: *mašyåŋhō!*) bedenklich ist, macht es der Inhalt der Strophe unwahrscheinlich, daß hier die Menschen angeredet seien. Dies hat ehemals auch Bartholomae gefühlt, da er Ar. Stud. III, 61ff. *mā amašā* gelesen hat, was aber ebenfalls anfechtbar ist. Roth (ZDMG 25, 13) und Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, 377) haben also mit Recht *mā ašā* gelesen.

zānatā ‚so erkennet denn Ihr, o Mazdā, mitsamt dem Aša, mich an, auf daß ich für die große Gabe [oder: Herrlichkeit][1] verständig sei'; oder Y. 50, 4: *at̰ vå yazāi ... mazdā ahurā | hadā ašā vahištāčā manaṇhā | xšaϑrāčā.* Bemerkenswert ist ferner Y. 51, 2: *tā.və̄ mazdā ... ahurā ašāi yečā | taibyāčā ārmaitē dōišā.mōi ištōiš xšaϑrəm* ‚darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und Dir, o Arəmati, gehörigen Besitzes an'. Der Plural des Pronomens bezieht sich also auf Ahura M. und seine Genienschar, aus der insbesondere mittels des Instrumentals[2] außerdem ein oder mehrere Genien herausgehoben werden. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird vollends bewiesen durch Y. 51, 20: *tat̰ və̄.nə̄ hazaošåṇhō vīspåṇhō daidyāi savō | ašəm vohū manaṇhā uxδā yāiš ārmaitiš | yazəmnåṇhō nəmaṇhā mazdå rafəδrəm čagədō* ‚diesen Euren Gewinn sollt uns Ihr alle, die Ihr gleichen Sinnes seid, verschaffen, mit denen im Verein (= in deren Verband) gemäß der Verheißung Aša mit Vohu M., Arəmati, Mazdā, mit Demut angebetet, Hilfe gewähren'. Da die Gāθās keine anderen Götter außer Ahura M. und seinen immer wieder angerufenen Genien anerkennen, sind mit *və̄* und *vīspåṇhō* (‚alle') zweifellos Ahura M. und diese Genien gemeint, und trotzdem werden die in *vīspåṇhō* schon mit inbegriffenen Genien Aša, Vohu M. und Arəmati sowie Mazdā als mit ‚allen' vereint bezeichnet. Hier liegt also nur eine andere Form der gewöhnlichen Ausdrucksweise ‚Ihr (Euch), o Mazdā, mitsamt Aša, Vohu M. ...' vor.

Wie Singural und Plural in der Anrede wechseln, und wie jener sich auf eine einzelne Gottheit, dieser auf die ganze Gruppe bezieht, zeigen Stellen wie Y. 34, 3: *at̰ tōi myazdəm ahurā ... ašāičā dāmā | gaēϑå vīspå ... yā vohū ϑraoštā manaṇhā | ārōi.zī ... xšmāvasū savō* ‚so wollen wir denn Dir, o Ahura, und dem Aša das Opfer darbringen, damit Ihr alle Wesen durch V. M. zur Vollendung bringet; denn bei einem Euresgleichen ... ist der Gewinn gewährt'. In derselben Weise wechseln auch *ϑwāvant* (‚Deinesgleichen' = ‚Du') und

[1] Zu *maga* vgl. oben p. 30.

[2] Daneben kommt natürlich auch Übereinstimmung mit dem Kasus des Pronomens vor, so Y. 49, 6: *vå ... mazdā ašəmčā* ‚Euch ..., o M., auch das Aša'; 32, 9: *tā uxδā ... mazdā ašāičā yūšmaibyā gərəzē* ‚diese Worte ..., o M., klage ich Euch, auch dem Aša'.

χšmāvant, yūšmāvant (‚Euresgleichen‘ = ‚Euch‘) miteinander ab Y. 44, 1: *taṯ ϑwā pərəsā . . . ahurā | . . . yaϑā nəmō χšmāvatō | mazdā fryāi ϑwāvąs sahyāṯ mavaitē* ‚darnach frage ich Dich . . ., o Ahura, . . . wie die Verehrung eines Euresgleichen [beschaffen sein soll], o M., Deinesgleichen möge es einem Freunde meinesgleichen sagen‘.

Bekanntlich hat schon Caland (KZ. 30, 540 ff.) — dreizehn Jahre vor dem Erscheinen von Tieles Werk — darauf aufmerksam gemacht, daß der Plural des Pronomens der zweiten Person nicht als pluralis majestaticus verstanden werden darf, da ‚der Dichter, wenn er auch den Worten nach nur einen Gott mit Namen nennt, in seinen Gedanken sich an alle oder wenigstens an die drei Hauptgötter richtet‘. Aber gerade die Beziehung des Pronomens auf ‚alle Götter‘ läßt Caland, wie es scheint, nur in einem ganz bescheidenen Ausmaß gelten. Behauptet er doch, daß dort, wo nur Mazdā genannt werde, in seiner Anrufung Aša und Vohu M. mit inbegriffen seien. In Wirklichkeit herrscht offenbar die Beziehung auf ‚alle Götter‘, d. h. auf Ahura M. und seine Genienschar, vor. Man darf dies vor allem aus den Stellen erschließen, in denen die Namen von zwei Gottheiten vorkommen, wobei das Pronomen, das sich auf diese zu beziehen scheint, oder das zu ihm gehörige Prädikat im Plural stehen. Wenn der Prophet Y. 32, 9 ausruft: *tā uχδā . . . mazdā ašāičā yūšmaibyā gərəzē* (‚diese Worte . . . o M., klage ich Euch und dem Aša‘), wird man leicht geneigt sein, mit Caland (l. c. 544, Anm. 3; auch Reichelt, Avest. Elem., p. 227) zum Vergleich ṚV. VII, 97, 9: *iyám vāṃ brahmaṇas pate suvṛktír . . . índrāya . . . akāri* (‚für Euch beide, o B., und für Indra [= für Dich und für I.] ist dieses Lied verfaßt worden‘) und andere ähnliche Stellen heranzuziehen. Aber es

[1] Es wären vielleicht noch andere Deutungen dieser Stelle denkbar. So könnte man etwa *uχδā* als akk. pl. fassen, der gleich *savō* von *daidyāi* abhängig wäre, und übersetzen: ‚die Verheißungen, denen gemäß Aša . . . .‘. Aber die Verbindung *daidyāi . . . uχδā* ist doch nicht recht wahrscheinlich. Die oben im Anschluß an Bartholomaes Übersetzung gegebene Deutung ist also wohl allen anderen Auffassungen vorzuziehen. Vgl. Y. 28, 6: *daidī . . . då darəgāyū* [entsprechend *savō*] *ərəšvāiš . . . uχδāiš . . . rafənō* und zu *uχδā* Y. 44, 17: *avā mąϑrā*. Unmögliches bietet auch die Übersetzung Geldners in Bertholet, Religionsg. Leseb. 334.

darf dabei nicht übersehen werden, daß dem vedischen Dual *vām* in dem awestischen Beispiel der Plural *yušmaibyā* gegenübersteht.[1] Nur bei einem Teile der in Betracht kommenden Fälle wird sich der Plural durch die Annahme rechtfertigen lassen, daß der Name des dritten der drei hervorragendsten Gottheiten zu ergänzen sei. Dieses Auskunftsmittel versagt offenbar bei Y. 50, 5: *ārōi.zī χšmā mazdā ašā ahurā | hyaṯ yūšmākāi mąϑrānē vaorāzaϑā* . . . (‚gewährt sind ja durch Euch, o M. Ahura, und durch Aša, da Ihr Euren Propheten freudig zugestimmt habet . . .'). Denn in der vorhergehenden Strophe wird außer Mazdā, Aša und Vahišta Manah auch noch Xšaθra angerufen. Der Plural des Pronomens muß sich also auf die ganze Gruppe von Genien beziehen, obwohl in der folgenden Strophe nur Mazdā, Aša und Vohu M. erwähnt werden. Besonders charakteristisch ist der folgende Fall. In Y. 51, 15: *vǝ̄ vohū manaŋhā ašāičā savāiš* (‚durch Euren Gewinn, o V. M., und [durch den] des Aša') können mit dem Plural *vǝ̄* nicht bloß Vohu M. und Aša angeredet sein. Hier ist nun nicht etwa der in derselben Strophe erwähnte Mazdā Ahura zu ergänzen. Daß vielmehr Beziehung von *vǝ̄* auf alle Gottheiten vorliegt, beweist die 20. Strophe derselben Gāθā, in der an alle (*vīspåŋhō*) Gottheiten die Bitte gerichtet wird: ‚Diesen Euren Gewinn (*vǝ̄* . . . *savō*) sollt Ihr . . . uns verschaffen'. Darum werden auch in Y. 34, 3: *ārōi.zī* . . . *χšmāvasū savō* (‚gewährt ist . . . bei Euresgleichen der Gewinn') und 28, 9: *yūžǝm zǝvištyåŋhō īšō χšaϑrǝmčā savaŋhąm* (‚Ihr fördert am meisten die Stärkungen und das Reich des Gewinnes'), obwohl in diesen zwei Stellen vorher Mazdā, Aša und Vohu M. genannt werden, doch alle Gottheiten als angeredet zu denken sein. Hierher gehört endlich noch eine vierte Stelle, in der von dem (jenseitigen) ‚Gewinn' die Rede ist, Y. 51, 2: *tā.vǝ̄ mazdā* . . . *ahurā ašāi yečā | taibyāčā ārmaitē dōišā.mōi ištōiš χšaϑrǝm | χšmākǝm vohū manaŋhā* . . . *dāidī savaŋhō* (‚darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und des Dir, o Arǝmati, gehörigen Besitzes zu; durch V. M. verschaffe . . . Euer [Reich] des Gewinnes').

[1] ‚Euch, o M., und dem Aša' bedeutet also nicht ‚Euch (beiden), o M.: Dir und dem A.', sondern ‚Euch, o M., auch dem A.', d. h. *yušmaibyā* wendet sich an die ganze Gruppe, und Aša wird, obwohl schon in ihr enthalten, noch besonders angerufen.

Hier ist die Zahl der in Verbindung mit dem ‚Gewinn' ausdrücklich erwähnten Gottheiten größer als in den zwei vorher angeführten Stellen, aber es sind wohl auch nicht diese Gottheiten allein, sondern — wie in 51, 20 — alle Götter, um deren ‚Gewinn' der Prophet bittet. Auch das Pronomen *vā* umfaßt nicht bloß die in Verbindung mit ihm genannten Götter Mazdā A., Aša und Arəmati, es muß sich vielmehr mindestens auch noch auf den erst im Schlußsatz der Strophe allein erwähnten Vohu M. erstrecken, wie Y. 46, 16: *yaϑrā ašā hačaitē ārmaitiš | yaϑrā vaŋhə̄uš manaŋhō īštā χšaϑrəm | yaϑrā mazdā̊ . . . ahurō* beweist. Die hier vorgetragene Auffassung wird ferner auf das schönste bestätigt durch Y. 33, 8: *frō.mōi fravōizdūm arəϑā tā yā vohū šyavāi manaŋhā | yasnəm mazdā χšmāvatō at̰ vā ašā staomyā vačā̊ | dātā vā amərətā̊sčā utayūitī haurvatās draonō* (‚achtet auf die Angelegenheiten, auf die ich, o Vohu M.,[1] meine Tätigkeit richten will, auf die Anbetung eines Euresgleichen, o Mazdā, und, o Aša, auf die Worte des Lobpreises; gebet, o Amərətāt̰ und Haurvatāt̰, Euer Gut samt der Fortdauer'). Es ist natürlich vollständig ausgeschlossen, daß — wie Bartholomae (Die Gatha's d. Awesta) und Geldner (Bezz. Beitr. 15, 250) annehmen — die Plurale *dātā* und *vā* sich nur auf die zwei Gottheiten Amərətāt̰ und Haurvatāt̰ beziehen.[2] Vielmehr nehmen *dātā* und *vā* die im vorhergehenden mit *fravōizdūm* und *χšmāvatō* an alle Götter gerichtete Anrede wieder auf, und *amərətā̊sčā haurvatās* beschließt die Reihe der aus der Gesamtheit herausgehobenen Götter, deren Namen auf

---

[1] Der Instrumental ist hier offenbar ebenso wie nachher *ašā* in der Bedeutung eines Vokativs verwendet.

[2] Man darf es als gewiß ansehen, daß die Gāϑās bei einer Beziehung auf zwei Götter anstatt *dātā* die Dualform gebraucht hätten. Denn gerade die Gāϑās zeichnen sich durch besondere Genauigkeit in der Anwendung des Duals aus, ob nun von den zwei Geistern (Y. 30, 3f.: *asrvātəm, -ǰasaētəm, dazdē*), von der Seele des Urstieres und der trächtigen Kuh (29, 5: *ahvā, dvaidī*), von zwei Heeren (44, 15: *-ǰamaētē*) oder von zwei Personen (46, 16: *usvahī*) die Rede ist. Wenn die Gāϑās ferner einen Dual des Pronomens der ersten Person (29, 7: *ə̄əāvā*) aufweisen und das jüngere Awesta noch in *yavākəm* (anstatt *yuvākəm*) eine Dualform des Pronomens der zweiten Person erhalten hat, darf man annehmen, daß die Gāϑās in der Anrede an zwei Götter nicht den Plural, sondern den Dual des Pronomens angewendet hätten. Und in dem vor-

die Akkusativobjekte *arəϑā, yasnəm, vačā und draonō* (nebst *utayūiti*) aufgeteilt sind,[1] ohne daß eine engere Zusammengehörigkeit zwischen den Götternamen und diesen Objekten bestünde.[2] Da also die Beziehung der Pluralform des Pronomens auf zwei Gottheiten für die Gāθās ausgeschlossen ist, wird z. B. auch bei Y. 49, 6: *frō vå fraēšyā mazdā ašəmčā mrūitē | ya və χratəuš χšmākahyā ā.manaŋhā* (‚ich treibe Euch, o M., und den Aša an, zu sagen, welches die Absichten Eures Willens sind') die Annahme berechtigt sein, daß mit *vå, və* und *χšmākahyā* nicht bloß Mazdā und Aša, sondern alle Götter angeredet werden, und diese Annahme wird durch den Umstand gestützt, daß die Schlußzeile der Strophe, *tąm daēnąm yā χšmāvatō ahurā* (‚die Religion eines Euresgleichen, o Ahura'), offenbar an die Gesamtheit der Götter gerichtet ist.[3] Die Be-

liegenden Fall hätte man dies um so sicherer erwarten müssen, als gerade bei Amərətāt̰ und Haurvatāt̰ der Begriff der Zweiheit durch die Verbindung zum Dualdvandva und durch andere Dualformen (vgl. z. B. in der folgenden Strophe *ašaoχšayantā̊ sarədyayā̊*; 34, 11: *ubē haurvā̊sčā . . . amərətatā̊sčā*) in deutlicher Weise zum Ausdruck gebracht wird. Wohl den einzigen, aber nicht schwerwiegenden Verstoß gegen die Regel bildet 33, 9: *ayā̊ . . . yayā̊* (d. i. des Haurv. und Amərət.) *hačintē urvąnō* (plur.!), wie 45, 2 (von den beiden Geistern): *nōit̰ nā manā̊ . . . sə̄nghā . . . χratavō . . . šyaoϑnā . . . daēnā̊ . . . urvąnō* (plur.!) *hačaintē*. — Zu *dātā və amərətā̊sčā . . . haurvatās* vergleiche man etwa ṚV. VIII, 47, 1: *máhi vo mahatā́m ávo váruṇa mitra dāśuṣe | yám ādityā . . . rákṣathā* gegenüber V, 62, 2: *tát sú vām mitrāvaruṇā mahitvám . . . pinvathaḥ* usw.

1 Dergleichen kommt in den Gāθās öfter vor. Vgl. insbesondere 50, 8: *mat vā̊ pādāiš . . . | pairiǰasāi mazdā . . . | at̰ vā̊ ašā . . . nemaŋhā | at̰ vā̊ vaŋhə̄uš manaŋhō hunarətātā* gegenüber 9: *tāiš vā̊ yasnāiš paitī . . . ayenī | mazdā ašā vaŋhə̄uš šyaoϑnāiš manaŋhō*.

2 Ich meine also, daß hier nicht Amərətāt̰ und Haurv. allein als Verleiher von *draonah* und *utayūiti* angerufen und — wie Barthol., Die Gathas, Anm. zur Stelle annimmt — aufgefordert werden, ‚sich selber' zu schenken. In Y. 34, 11; 45, 10 und 51, 7, wo *utayūiti* (und zwar in Verbindung mit *təvīši*) neben *haurvatāt̰* und *amərətāt̰* (‚Heil und Unsterblichkeit') vorkommt, sind Mazdā, Aša, Vohu M. und Arəmati die Spender von *utayūiti* (und *təvīši*). Übrigens ist *utayūitī* in *utayūitī . . . draonō* nicht Neutrum eines Adjektivums (Barthol., Wtb.), sondern Instrumental des Substantivs. Vgl. 43, 1: *utayūitī təvīšīm*.

3 Dagegen sind 34, 7: *naēčīm tə̄m anyəm yūšmat̰ vaēdā ašā aϑā.nā̊ ϑrāzdūm* mit *yūšmat̰* nicht, wie man glauben sollte, alle Götter, sondern nur

rechtigung dieser Auffassung ergibt sich auch noch daraus, daß in 51, 20 (*tat̰ və.nə . . . vīspåŋhō* usw., vgl. p. 94) und in der noch zu erörternden Verbindung des Plurals Mazdå Ahuråŋhō mit den Namen einer oder mehrerer Gottheiten ganz ähnliche Ausdrucksweisen vorliegen.[1] Doch ist die Beziehung auf alle Götter nicht auf einen Teil der Fälle beschränkt, in denen der Plural des Pronomens der zweiten Person in Verbindung mit den Namen von zwei oder auch mehr Gottheiten erscheint. Auch in Stellen wie 31, 1: *tā və urvātā marəntō* (‚Eurer Satzungen gedenkend') und 32, 1: *ϑwōi dūtåŋhō åŋhāmā təng dārayō yōi vå daibišəntī* (‚Deine Boten wollen wir sein, um diejenigen fern zu halten, die Euch anfeinden') wendet sich der Plural des Pronomens an die Gesamtheit der Götter. Und der Inhalt der Gāθās schließt jeden Zweifel daran aus, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben, und daß ihre Zahl um weniges größer gewesen ist als die der späten Aməša Sp. genannten und mit ihnen zum größten Teile identischen Gottheiten.

Wir haben aber auch allen Grund zu der Annahme, daß diese Gruppe auch schon einen Namen besessen, und daß dieser Name Mazdå Ahuråŋhō gelautet habe. Er kommt zwar nur in zwei Gāθās (Y. 30, 9 und 31, 4) vor, aber der Schluß, den Tiele (Gesch. d. Rel. II, 138 f.) aus diesem Umstand zieht, der Name sei ‚offenbar nicht allgemein üblich' geworden, ist sicherlich nicht berechtigt. Sein seltenes Vorkommen läßt sich ganz ungezwungen daraus erklären, daß Zaraθuštra es liebt, die Genien einzeln anzurufen und in eindringlicher Weise die Segnungen zu schildern, die von jedem dieser Genien kommen. Völlig verfehlt ist es aber, wenn Tiele (l. c.) meint, ‚daß wir

---

Mazdā, Aša und Vohu M. gemeint. Denn 50, 1 hat ausdrücklich: *kə mə nā ϑrātā vīstō | anyō ašāt̰ ϑwatčā mazdā ahurā | . . . vahištāatčā manaŋhō.*

[1] Als weiteres Beispiel solcher Ausdrucksweisen, die darin bestehen, daß an ein Ganzes noch ein oder mehrere Glieder dieser Gesamtheit angereiht werden, darf wohl auch die Bitte des Propheten (28, 6) angeführt werden: *dāidī . . . zaraϑuštrāi aoǰōŋhvat̰ rafənō | ahmaibyāčā ahurā yā . . . dvaēšå taurvayāmā* (‚gib dem Zaraθuštra machtvolle Hilfe und uns, o A., auf daß wir die Feindschaften . . . überwinden', d. i. gib mir und uns . . .). Denn *zaraϑuštrāi* ist in *ahmaibyā* schon enthalten, und doch wird dieses mittels *ča* angeschlossen.

hier vielmehr ein Kollektivum haben, wie Elohîm, Yazdân und dergleichen Götternamen', daß also Mazdå Ahurånhō eine Bezeichnung Mazdā Ahuras sei, in dem ,alle Ahuras, eine ganze Klasse von Göttern aus der ostarischen, vielleicht sogar noch aus älterer Zeit zusammengefaßt', in dem ,alles, was göttlich ist, vereinigt' sei. Diese Ansicht scheitert schon an der einfachen Erwägung, daß nicht nur in denselben Gāθās, in denen der Plural Mazdå Ahurånhō vorkommt, sondern in allen Gāθās sowie in den jüngeren Schriften der höchste Gott immer nur Mazdā Ahura oder Ahura M. heißt. Der Plural Mazdå Ahurånhō kann also nicht anders gedeutet werden, denn als Zusammenfassung der höchsten Himmelsgeister, die das gāθische ,Pantheon' gebildet haben, Ahura Mazdā wohl mit inbegriffen. Dem widerspricht auch die Tatsache nicht, daß neben den Mazdå Ahurånhō auch noch einzelne Genien namentlich angeführt werden. Ihre Hervorhebung aus der Gesamtheit der Mazdå Ahurånhō verleiht der Rede des Propheten besondere Lebendigkeit und entspricht seiner Gewohnheit, insbesondere die hervorragendsten unter ihnen immer wieder einzeln zu erwähnen. Es bedeuten also Y. 30, 9 *mazdåsčā ahurånhō ā mōyastrā baranā ašāčā*: ,Ihr, o M. A., auch mit Aša (d. h. auch Du, o A.), bringet (Eure) Bundesgenossenschaft herbei' und 31, 4 *yadā ašəm zəvīm anhən mazdåsčā ahurånhō | ašičā ārmaitī*: ,Wenn Aša zu rufen ist und (alle) M. A. (zu rufen) sind, mitsamt Aši und Arəmati'. Daß Aša, Aši und Arəmati zu den Mazdå Ahurånhō gehören, kann nicht bezweifelt werden. Die hier vorliegende Ausdrucksweise erinnert an die oben erwähnte Strophe Y. 51, 20: . . . *vīspånhō . . . | ašəm vohū mananhā uχδā yāiš ārmaitiš | yazəmnånhō nəmanhā mazdå rafəδrəm čagədō* (,Ihr alle . . ., mit denen im Verein Aša mitsamt Vohu M., Arəmati, Mazdā, in Demut verehrt, gemäß der Verheißung Hilfe gewähren') und an die oben erörterten Fälle, in denen an den Plural des Pronomens der zweiten Person noch die Namen einzelner Gottheiten angeschlossen werden, die in der durch das Pronomen zusammengefaßten Gesamtheit der Götter schon enthalten sind.

Wie die Ansicht Tieles wird auch die von Caland (KZ 31, 258) vertretene Auffassung, daß Mazdå Ahurånhō ursprünglich die Trias Ahura M., Aša, Vohu M. bezeichnet habe, später aber — als der Bedeutungsunterschied zwischen der Plural-

und der Singularform geschwunden war — von den Dichtern als Name des höchsten Gottes verwendet worden sei, durch den Umstand widerlegt, daß der Name dieses Gottes sonst immer nur in der Singularform erscheint. Gegen diese Ansicht spricht auch in Y. 31, 4 der Plural *aŋhən*.[1] Aber auch die Annahme, daß sich hinter Mazdå Ahuråŋhō die Trias Ahura Mazdā, Spənta Mainyu, Ātar verberge, liefert keine befriedigende Lösung. Zu dieser Annahme ist O. Richter (KZ 36, 586 ff.) durch Vergleichung von Y. 30, 9: *mazdåsča ahuråŋhō* ... *ašāčā* und 31, 4: *ašəm* . . . *mazdåsčā ahuråŋhō ašičā ārmaitī* mit 31, 3: *mainyū āϑrāčā ašāčā* . . . *mazdā* und 47, 6: *spəntā mainyū mazdā ahurā āϑrā* . . . *ārmaitōiš* . . . *ašahyāčā* gelangt. Welch geringen Wert das Resultat dieser Vergleichung hat, ersieht man daraus, daß Richter außerdem durch Nebeneinanderstellung von 31, 4 und 33, 11: *ahurō mazdåsča ārmaitiščā* . . . *ašəm* . . . *manasčā vohū χšaϑrəmčā* die Lösung erhält, mit Mazdå Ahuråŋhō sei die Trias Ahura M., Vohu M., Xšaϑra gemeint, und durch Gleichsetzung dieser zwei Resultate zu dem unhaltbaren Schluß gelangt, Vohu M. sei mit Spənta Mainyu identisch und Xšaϑra ‚dasselbe wie Ātar'. Richter bemerkt indessen selbst, daß sich über das Verhältnis von Vohu M. zu Spənta Mainyu und von Xšaϑra zu Ātar außer vagen Vermutungen ‚vorläufig' nichts sagen lasse. In Wirklichkeit gewähren die Gāϑās nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß Xšaϑra dasselbe sei wie Ātar, und wenn Y. 46, 7 Manah, d. i. Vohu M., anstatt Mainyu oder Spənta Mainyu in Verbindung mit Ātar erscheint, so wird man daraus nicht die Identität von Vohu M. mit Sp. Mainyu ableiten, sondern den Schluß ziehen, daß die Bekehrung zum Glauben und die Vollendung des Reiches des Aša nicht nur durch das Wirken des Ātar und des Sp. Mainyu, sondern auch durch das des Vohu Manah erfolgen soll. In der Tat wird insbesondere in der Y. 46, 7 verwandten Strophe 43, 6: *yahmī spəntā ϑwā mainyū urvaēsē jasō* |

[1] Caland beruft sich mit Unrecht darauf, daß auch der Plural *mitrásaḥ* ursprünglich drei Götter — Mitra, Varuṇa, Aryaman — bezeichnet habe und später in ṚV. VII, 38, 4: *váruṇo* . . . *mitráso aryamá sajóṣāḥ* (gegenüber VII, 60, 4: *mitró aryamá váruṇaḥ sajóṣāḥ*) als Bezeichnung des Mitra gebraucht worden sei. In Wirklichkeit hat *mitrásaḥ* auch hier noch die Bedeutung eines elliptischen Plurals. Vgl. jetzt Edgerton in KZ 43, 113.

mazdā χšaϑrā ahmī vohū manaŋhā | *yehyā šyaoϑnāiš gaēϑå ašā frādəntē* | . . . Spənta Mainyu von Vohu M. ausdrücklich unterschieden.[1] Hierin entspricht *yehyā šyaoϑnāiš* usw. den Worten *yayå* (d. i. *āϑrasčā manaŋhasča*) *šyaoϑnāiš ašəm ϑraoštā* von 46, 7, aber gemäß 43, 6 kommt Mazdā auch noch in Begleitung des Spənta Mainyu und Xšaθra herbei, um Gericht zu halten. Zum Überfluß wird ferner durch den Umstand, daß in 43, 4 der Funktion des Ātar bei der Verteilung der Lose an die Gläubigen und Ungläubigen Erwähnung geschieht und in 43, 6 Xšaθra als einer der beim Gericht Anwesenden erwähnt wird, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise bewiesen, daß die Annahme der Identität von Ātar und Xšaθra durchaus irrig ist. Dieses Beispiel zeigt, wie unzuverlässig das von Richter angewendete Verfahren ist, welches darin besteht, daß zwei Gāθāstrophen nebeneinander gestellt und nach Abzug der ihnen gemeinsamen Götternamen die noch übrigbleibenden, nicht übereinstimmenden Namen einander gleichgesetzt werden. Die Unzuverlässigkeit dieses Verfahrens ergibt sich schon daraus, daß die Zahl und die Zusammenstellung der in den einzelnen Strophen der Gāθās erwähnten Genien nicht immer dieselben sind, sondern häufig — bisweilen sogar von einer Strophe zur andern — wechseln. Es ist daher auch nicht statthaft, in den Fällen, in denen drei Gottheiten nebeneinander genannt werden, von einer ‚Trias‘ oder ‚Trinität‘ zu sprechen, wenn man damit eine auf einem inneren Zusammenhang und nicht auf zufälliger Aneinanderreihung beruhende Dreiheit meint. Selbst die am häufigsten vorkommende ‚Trias‘ Ahura M., Aša, Vohu M. verdankt ihr Dasein nur dem Umstand, daß Aša und Vohu M. die hervorragendsten Gestalten der Genienschar des Ahura M., Verkörperungen der wichtigsten Begriffe der Zaraθuštrareligion sind und darum naturgemäß am häufigsten erwähnt werden. Anstatt dieser Dreiheit begegnen wir an anderen Stellen einer größeren Zahl von Namen oder einer anderen Dreiheit (z. B. 47, 1 Mazdā, Xšaθra, Arəmati; 30, 7: Xšaθra, Vohu M., Aša, dann Arəmati) oder einer Zweiheit, deren Zusammensetzung nicht immer dieselbe ist (44, 7: Xšaθra, Arəmati; 46, 16 und 48, 11: Aša, Arəmati).

[1] Auf die Anführung anderer Stellen dürfen wir verzichten.

Aus allen diesen Gründen ist es sogut wie ausgeschlossen, daß Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō eine zusammenfassende Bezeichnung der ‚Trias' Ahura M., Spənta Mainyu und Ātar sei. Es ist aber auch ganz unwahrscheinlich, daß diese Bezeichnung, wie Caland gemeint hat, ‚ursprünglich' nur auf die ‚Trias' Ahura M., Vohu M. und Aša angewendet worden sei. Die natürlichste Annahme ist vielmehr, daß Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō der Name der ganzen Gruppe von Gottheiten ist, an deren Spitze Ahura M. steht. Was nun die Bedeutung dieses Namens betrifft, so wird man wohl der Auffassung von Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, Y. 31, 4), die M. A. durch ‚weise Herren' wiedergeben,[1] den Vorzug vor den bisherigen Deutungen geben dürfen. Für diese Auffassung spricht der Umstand, daß der höchste Gott nicht bloß ‚Ahura Mazdā' und ‚Mazdā Ahura,' sondern — indem die Teile dieses Namens in größerem oder geringerem Abstand voneinander erscheinen — auch ‚Ahura' und ‚Mazdā' oder ‚Mazdā' und ‚Ahura', öfter auch nur ‚Ahura' oder nur ‚Mazdā' genannt wird, daß also die wörtliche Bedeutung ‚der weise Herr' (‚der Weise,' ‚der Herr') in den Gāθās noch lebendig, Ahura Mazdā noch nicht zum Eigennamen erstarrt ist. Daraus würde allerdings folgen, daß die Namen des obersten, allmächtigen Gottes und der von ihm geschaffenen Genienschar, seiner Werkzeuge und dienstbaren Geister, sich nur durch den Numerus unterscheiden würden. Aber dieses Ergebnis wird weniger befremdend erscheinen, wenn wir erwägen, daß in dem Plural Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō der höchste der Götter mit inbegriffen ist, daß er also als einer der ‚weisen Herren' angesehen wurde und demgemäß sehr wohl als ‚der weise Herr' bezeichnet werden konnte, ohne daß dies als mit seiner übergeordneten Stellung unvereinbar angesehen zu werden

[1] So schon Spiegel in der Übersetzung von 30, 9 (dagegen 31, 4 ‚die großen Herren'). Als Kuriosum sei angeführt, daß Harlez in seiner Aw.-Übersetzung *mazdā̊sčā ahurā̊ŋhō* in 30, 9 zu *hyāmā* zieht und übersetzt: ‚Puissions-nous être ceux qui opéreront . . . et des maîtres sages . . .,' also M. A. hier auf Menschen angewendet sein läßt! Y. 31, 4 gibt H. *mazdā̊ ahurā̊ŋhō* durch ‚Ahura Mazda' wieder, und er fügt in der Anmerkung hinzu: ‚S'ils désignent plusieurs êtres, ce ne sont certainement pas les Amesha-Çpentas dont les Gâthās ne parlent pas, mais les génies célestes quelconques.'

brauchte. ‚Mazdā Ahura' (oder ‚A. M.') ist ja in Wahrheit innerhalb der Gāθās gar nicht der Name des höchsten Gottes, sondern eine die wichtigsten Merkmale dieses Gottes, seine Allmacht und seine Weisheit, heraushebende Bezeichnung, die offenbar mit Absicht an die Stelle des ehemaligen mythologischen Namens gesetzt worden ist. Und man wird den Umstand, daß diese Bezeichnung (‚der weise Herr') nicht für den höchsten der Götter allein reserviert ist, sondern ein Ausdruck ist, dessen Plural zur Benennung der Gesamtheit der Götter verwendet worden ist, noch weniger auffällig empfinden, wenn man sich gegenüber der üblichen Darstellungsweise vergegenwärtigt, daß die Genien, die zum größten Teile den späteren Am. Sp. entsprechen, schon in den Gāθās nicht blutleere Abstraktionen sind und auch nicht ganz untergeordnete ‚Trabanten' Mazdās, wie Tiele sie genannt hat, sondern als mächtige und erhabene Gottheiten angerufen und verehrt und als beinahe gleichwertige Gefährten des Ahura M. vorgestellt werden. Sie versehen keineswegs bloß die Funktionen von ‚Erzengeln', die die Befehle ihres göttlichen Gebieters ausführen. Zwar bedient sich Ahura M. ihrer, um durch ihre Vermittlung seine Segnungen zu den Menschen gelangen zu lassen, ja es ist sogar (47, 6) ausdrücklich davon die Rede, daß Arəmati und Aša dem Ahura M. Helferdienste leisten, und Aša wird einmal (46, 17) der kluge Berater des Mazdā genannt. Aber zahlreiche andere Äußerungen der Gāθās beweisen, daß diese Gottheiten nicht in einem Dienstverhältnis zu Ahura M. stehen. Denn sie werden oft zugleich mit ihm angerufen, ohne daß irgendwelche Rangsunterschiede angedeutet würden,[1] und das Verhältnis des Menschen zu ihnen erscheint nicht sonderlich verschieden von dem zu Mazdā selbst. Dem Aša werden ebenso wie dem Mazdā Opfer dargebracht (34, 3), und mit ihm zugleich werden auch seine Gefährten oder einzelne von ihnen in Gebeten verehrt und gepriesen

[1] Schon der Umstand ist bezeichnend, daß in Aufzählungen der Götter Ahura M. nicht immer an der Spitze erscheint, sondern öfter (z. B. 30, 10; 50, 1) mitten unter den andern Gottheiten oder (33, 5; 46, 16; 51, 20) als letzter genannt wird. Andrerseits wird Ahura M. allerdings, insbesondere in Y. 31, 44 und 45 als der untrügliche, alles wahrnehmende Schöpfer der Welt, des Vohu M., Aša, Xšaθra und der Arəmati und als ‚der größte unter allen' verherrlicht.

(28, 2f.; 30, 1; 33, 8; 50, 4 usw.) und aufgefordert, zur Hilfe herbeizukommen. Ahura M., Aša und Vohu (Vahišta) Manah haben gleichermaßen die Macht, den Bedrängten zu beschützen (34, 5f.; 50, 1); mit Ahura M. werden auch Arəmati, Aša, Vohu M. und Xšaθra (33, 11) angefleht, den Propheten zu erhören und ihm barmherzig zu sein; wie an Ahura M., so wird auch an Aša und Vahišta Manah die Bitte gerichtet, nicht zu zürnen; und mit seinen Klagen über das Unheil, das die Irrgläubigen anrichten, wendet sich der Prophet (32, 9) nicht bloß an Ahura M., sondern auch an Aša und die anderen Gottheiten. Mazdā ist nicht nur gleichen Willens (*hazaoša*) mit Aša (28, 8; 29, 7), mit Vohu M. vereint und mit dem leuchtenden Aša wohlbefreundet (32, 2); es wird vielmehr ausdrücklich (51, 20) von allen (*vīspå̊ŋhō*) Gottheiten mit Einschluß des Ahura M. ausgesagt, daß sie gleichen Willens seien.[1] Die hervorragende Stellung dieser göttlichen Gefährten des Ahura M. kommt auch in den Erwähnungen des jenseitigen Reiches, des Paradieses, sehr deutlich zum Ausdruck. Denn wenn das Verhältnis Ahura M.s zu den anderen Gottheiten das des unnahbaren, unumschränkten Herrschers zu seinen Untergebenen und gehorsamen Dienern wäre, würde das Jenseits, das Reich des Ahura M. (34, 10 usw.) nicht auch ‚die gute Wohnung des Vohu M., des Mazdā und des Aša' (30, 10) heißen oder ‚die Weide des Aša und des Vohu M.' (33, 3), ‚das gemeinsame Haus', in dem Mazdā mit Aša und Vohu M. wohnt (44, 9), ‚das Haus des Vohu M.' (32, 15), das Reich, das im Besitze

---

[1] Der Gedanke, daß Ahura M. gleichen Willens mit den sechs Aməša Sp. ist, wird Yt. 13, 83 (= 19, 16) durch die Worte *yōi hapta hamō.manaŋhō* | *yōi hapta hamō.vačaŋhō* | *yōi hapta hamō.šyaoϑnå̄ŋhō* ausgedrückt. Diese drei Zeichen erweisen sich allerdings (vgl. oben p. 92, Anm. 1) als eingeschoben, und zwar vor allem dadurch, daß die Worte *yōi hapta* (‚die sieben, die . . .'), die sich auf Ahura M. und die sechs Am. Sp. beziehen, im Widerspruch stehen mit den in derselben Strophe enthaltenen Worten *yaēšąm* . . . | *hamō patača frasāstača* | *yō* . . . *ahurō mazdā*, die sich natürlich nur auf die sechs Am. Sp. beziehen können. Daraus folgt aber keineswegs, daß die mit *yōi hapta* beginnenden Zeilen aus viel späterer Zeit stammen müssen. Daß die in ihnen enthaltene Vorstellung von der engsten Gemeinschaft Ahura M.s mit seiner Genienschar älteren Datums ist, wird durch die oben zitierten Gāθāstellen zur Genüge bewiesen.

des Mazdā Ahura und der anderen Gottheiten, wie des Aša und der Arəmati, ist (51, 2), die Stätte, ‚wo sich zu Aša Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitz des Vohu M. ist, wo Mazdā Ahura wohnt, um es wachsen zu machen‘ (46, 16). Das Vereintsein mit Aša verleiht höchste Wonne (49, 8), und das dem Anhänger der Lüge unerreichbare Ziel gläubigen Strebens ist: Aša, Vohu M., sowie den Thron und den Sraoša[1] des Ahura M. zu erschauen (28, 5; 32, 13). Wenn manche Göttergestalten in den Gāθās noch weniger hervortreten, so hat man darin nicht einen Beweis für ihre geringere Bedeutung zu sehen. Dies gilt auch für Haurvatāt̰ und Amərətāt̰. Denn sie werden, wenn auch nur ein einziges Mal (33, 8), zusammen mit Vohu M., Aša und den anderen Gottheiten[2] angerufen, Reichtum samt Fortdauer zu gewähren, und sie werden als zwei Gefährten bezeichnet, deren Seelen übereinstimmen, und deren Unterstützung (dem Rechtgläubigen) gewährleistet ist (33, 9). Und es sind nicht die himmlischen Gaben ‚Heilsein‘ und ‚Unsterblichkeit‘, sondern deren göttliche Verkörperungen gemeint, wenn (44, 17) der Hoffnung Ausdruck gegeben wird, daß Haurvatāt̰ und Amərətāt̰ sich dereinst mit dem Anhänger des Aša vereinigen werden gemäß der Verheißung des Ahura M. Dieser wird ja demjenigen, der ihm Freund ist, die Gemeinschaft mit Haurvatāt̰ und Amərətāt̰, mit Aša, Xšaθra und Vohu M. gewähren (31, 21). Auch Sraoša versieht durchaus nicht das Amt eines Dieners des Ahura M., er nimmt vielmehr trotz seiner seltenen Erwähnung eine sehr bedeutsame Stellung unter den gaθischen Göttern ein und steht als mitregierender und die Schicksale im Jenseits mitbestimmender Gott in einem nicht weniger engen Verhältnis zu Ahura M. als Aša oder Vohu M. Bei dem großen Wandel der Dinge, der das Gottesreich begründen soll, wird Sraoša — der Sraoša des Ahura M.,

[1] Ich sehe nicht ein, weshalb *sraoša* hier ‚das Gefolge‘ (Barthol., Air. Wtb. und Gathas; Andreas und Wackernagel ‚Diener‘) bedeuten und nicht der Name des Gottes sein soll. Ich möchte ferner mit Rücksicht darauf, daß Sraoša 33, 5 als *vīspā.mazišta* bezeichnet wird, *mazištəm* als Attribut zu *sraošəm* fassen und übersetzen: ‚Werde ich ... den Sraoša des Mazdā, den größten, schauen gemäß jener Verheißung?‘ Es würde also erst mit *vāurōimaidī* ein neuer Satz beginnen.

[2] Vgl. oben p. 97.

wie er stets genannt wird — zum Gericht herbeikommen (43, 12), und bei diesem ‚Abschluß' wird der Prophet, wenn er zu dem ‚langen Leben' im Reiche des Vohu M., Aša und Ahura M. gelangen wird, den Sraoša ‚als den allergrößten' anrufen (33, 5). Des Propheten Wünschen und Hoffen ist ja schon bei Lebzeiten darauf gerichtet, dereinst außer Aša und Vohu M. auch den Sraoša zu schauen (28, 5). Ist es nun nicht sehr bemerkenswert, daß Sraoša (33, 5) das Beiwort *vīspə.mazišta* (‚der allergrößte') — und wohl auch 28, 5 *mazišta* (‚der größte') — erhält, während sonst in den Gāθās (45, 6; 53, 8) nur Ahura M. als *vīspanąm mazišta* (‚unter allen der größte') und *mazišta* bezeichnet wird? Dieser Umstand und die in den erwähnten Stellen geschilderte Wirksamkeit des Sraoša beweisen zur Genüge, daß auch der Sraoša der Gaθās nicht als bloßes ‚Symbol', als ein mit der durchsichtigen Hülle der Personifikation notdürftig umkleideter Begriff vorgestellt worden ist, sondern als eine mit großer Macht und Heiligkeit ausgestattete Gottheit. Und schließlich ist auch Aši, die Verkörperung der Vergeltung, des Schicksals, in den Gāθās nicht mehr ein nur persönlich gedachtes Abstraktum, sondern eine auf die menschlichen Geschicke bestimmend einwirkende Göttin. Bei dem großen ‚Abschluß' wird sie, die großen Reichtum besitzt, mit Sraoša vereint herbeikommen, um an die beiden Parteien die Vergeltungen (*ašīš*) zu verteilen (43, 12), und sie wird dann zusammen mit Arəmati und den anderen Göttern — ebenso wie Sraoša (33, 5) — anzurufen sein.

Wenn wir also aus den Gāθās erfahren, daß die Gottheiten, die später zum größten Teile den Namen ‚Aməša Spənta' führen, in einem Atem mit Ahura M. angerufen und angefleht werden, den Betenden zu erhören, Schutz zu gewähren, nicht zu zürnen, barmherzig zu sein, daß sie mit Ahura M. vereint und gleichen Willens sind, und daß sie ebenso wie Ahura M. als Erfüller der auf das kommende Gottesreich und auf das jenseitige Leben gerichteten Hoffnungen angesehen werden, wenn wir ferner hören, daß Zaraθuštra sich als Propheten nicht nur des Ahura M. (32, 13: *ϑwahyā mąϑrānō*), sondern auch der anderen Götter (50, 5: *χšmā mazdā ašā ahurā . . . yūšmākāi mąϑrānē*) bezeichnet, und wenn von den Satzungen (31, 1: *tā və urvātā*) und der Religion (49, 6: *tąm daēnąm yā*

χšmāvatō ahurā) des Ahura M. und seiner Gefährten die Rede ist, so werden wir die Annahme nicht für bedenklich halten, daß *mazdā̊ ahurā̊ŋhō* als Benennung des Ahura M. und seiner Götterschar ‚die weisen Herren‘ bedeutet.[1] Als unwahrscheinlich und als unvereinbar mit der Stellung und Würde des Ahura M., des ‚weisen Herrn‘, dürfte diese Annahme nur dann betrachtet werden, wenn sein Verhältnis zu diesen Göttern das des allmächtigen Gebieters zu seinen willenlos gehorsamen Knechten wäre, und wenn demgemäß das Verhältnis des Menschen zu ihnen wesentlich verschieden wäre von dem zu Ahura M.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß die mit Ahura M. aufs engste verbundenen Gottheiten einen Namen besessen haben, und daß sie durch diesen Namen (*mazdå ahuråŋhō*) als ‚die weisen Herren‘ bezeichnet worden sind. Da in *mazdå ahuråŋhō* offenbar Ahura M. mit inbegriffen ist, der überdies schon seinem Namen nach ein ‚weiser Herr‘ ist, so kann auch nicht daran gezweifelt werden, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben. Und ihr Gruppencharakter wird auch durch den Umstand nicht beeinträchtigt, daß sich

[1] Denkbar wäre immerhin, daß *mazdā̊ ahurā̊ŋhō* als elliptischer Plural ‚die Mazdā Ahuras‘, d. h. Mazdā A. und die anderen (Götter), bedeute. Aber gegen diese Annahme und gegen die Vergleichung mit *Varuṇaiḥ* (zuletzt Barthol., Air. Wtb. 293, Anm. 12) spricht der Umstand, daß Mazdā Ahura (oder Ahura M.) in den Gāϑās noch nicht ein Name ist wie Varuṇa, sondern ‚der weise Herr‘ bedeutet. Nur dann, wenn Mazdā Ahura Eigenname wäre, hätte dazu ein elliptischer Plural mit der Bedeutung ‚die Mazdā Ahuras‘ gebildet werden können. Übrigens ist die Auffassung von *mazdā̊ ahurā̊ŋhō* als eines elliptischen Plurals (so auch Reichelt. Awest. Elementarb. 221) nicht vereinbar mit der Wiedergabe durch ‚Mazdāh und die übrigen Ahuras‘ (Barthol., Die Gathas übers.; Reichelt, Avesta Reader 191; Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgesch. 261; J. H. Moulton, Early Zoroastrianism 351 f.). Denn dieser Übersetzung kann nicht ein elliptischer Plural zugrunde liegen, sie führt vielmehr auf ein Dvandva mit Pluralendung: *mazdā̊ ahurā̊ŋhō* = *mazdā̊* (Singular) + *ahurā̊ŋhō* (nicht Doppelplural!), analog dem vereinzelt dastehenden ved. *pitā-putrā́ḥ* ‚Vater und Söhne‘ (Wackernagel, Altind. Gramm. II 1, p. 156). Außer der Seltenheit dieses Kompositionstypus spricht auch der gegen die Annahme eines elliptischen Plurals geltend gemachte Grund dagegen, daß *mazdā̊ ahurā̊ŋhō* durch ‚Mazdā und die (übrigen) Ahuras‘ wiederzugeben sei.

in den Gāθās zu den eigentlichen, mit Ahura M. göttlich verehrten und angerufenen Mitgliedern dieser Gruppe, zu Aša, Vohu M., Xšaθra, Arəmati, Haurvatāṯ, Amərətāṯ, Sraoša, Aši — vielleicht gehört auch Spənta Mainyu zu ihnen — eine noch ganz durchsichtige und unfertige Personifikation wie Vaŋuhī Ādā (‚die gute Belohnung‘) hinzugesellt, die ebenso eine Doublette der Aši zu sein scheint, wie Tušnāmaiti nur eine andere Bezeichnung oder eine Doublette der Arəmati ist.[1] Da nun die Gāθās gegenüber dem jüngeren Awesta zweifellos eine ältere Entwicklungsstufe der mazdäistischen Vorstellungen repräsentieren, die den ‚weisen Herren‘ entsprechende Gruppe der Aməša Spəntas aber nur aus sechs Genien besteht, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Zahl dieser Gottheiten, wenn Ahura M. mitgerechnet wird, in späterer Zeit von neun oder zehn auf sieben reduziert worden ist. Ganz deutlich merkt man es im jüngeren Awesta bei Sraoša und Aši, daß sie sich von dem Götterkreise, dem sie ursprünglich angehörten, losgelöst haben. Sie stehen außerhalb dieses Kreises und ihre Gestalten heben sich von denen der Aməša Sp. dadurch scharf ab, daß sie mit den belebenden Zügen volkstümlicher Naturgottheiten ausgestattet sind. Sraoša ist nicht nur ein priesterlicher Gott, der, ohne einzuschlafen, die Schöpfungen des Mazdā und die Welt des Aša behütet (Y. 57, 16f.), mit scharfschneidiger Waffe die Dämonen, insbesondere den Aēšma, bekämpft (ibid. 10 usw.), dessen Feinde schlagende Waffe das Ahunavairya-Gebet ist, und der seinen Vogel, den Hahn, weckt, damit dieser der Schlafdämonin Būšyąstā entgegenwirke und die Menschen rechtzeitig zum Gebet und zu gutem, frommem Tun aufwecke (Vidēvd. 18, 23ff.). Er ist auch ein gewaltiger, schneller, kühner, schöngewachsener, starkarmiger Kriegsheld (*raϑaēštå*), den vier lichte, schattenlose, den Luftraum durcheilende Renner ziehen, und der aus allen Kämpfen als Sieger zurückkehrt (Y. 57, 11; 33; 27; 12). Und Aši ist eine strahlende Glücksgöttin, die Reichtum und Wohlstand aller Art verleiht (Yt. 17, 6ff.; 19, 54), im Hause des Rechtgläubigen sich in der Gestalt eines schönen, starken, schöngewachsenen Mäd-

[1] Vgl. oben p. 88. Man vergleiche ferner 51, 10: *maibyō zbayā ašəm varəhuyā ašī gat̰.tē* (st. *gatōi*) mit 49, 1: *varəuhī ādā gaidī mōi.*

chens von reicher und vornehmer Herkunft bewegt (Yt. 13, 107), auf einem Wagen einherfährt (Yt. 17, 17), auch mit der auf schnellem Wagen fahrenden Pārəndi den Miθra begleitet und seinen Wagen lenkt (Yt. 10, 66; 68). Es läßt sich noch unschwer erkennen, daß die so geschilderten Gestalten des Sraoša und der Aši sich aus den entsprechenden Abstraktionen der Gāθās entwickelt haben, und daß die Züge, die ihnen das Aussehen von Gottheiten der Natur verleihen, anderswoher entlehnt und auf sie übertragen worden sind. Aus der gāθischen Personifikation des religiösen Gehorsams haben theologische Spekulation und Volksglauben einen nie einschlafenden Wächter der Religion, einen Mahner zur Erfüllung der religiösen Gebote und einen siegreichen Bekämpfer der Dämonen gestaltet. Diese Wandlung des Sraoša ist ebenso verständlich und natürlich wie die seines Hauptgegners Aēšma aus einer gāθischen Abstraktion in einen anstürmenden, mit blutiger Holzwaffe bewehrten Dämon oder wie die Vorstellung von der personifizierten Schläfrigkeit Būšyąstā als einer langhändigen, schlaff machenden, einschläfernden Dämonin. Aus dem mit der Waffe auf die Dämonen einschlagenden Gotte konnte dann leicht nach dem Vorbild anderer Götter ein mit den entsprechenden körperlichen Vorzügen ausgestatteter, durch den Luftraum fahrender, siegreicher Kriegsheld geformt werden. In der Tat scheint der Sraoša des Y. 57 manchen Zug seines Wesens von Miθra bezogen zu haben, in dessen Gesellschaft er im jüngeren Awesta und in der späteren Literatur bisweilen erscheint. So werden die in Y. 57, 33: *taχmahe tanumąϑrahe* | . . . *bāzuš.aojaŋhō raϑaēštå* | *kamərəδō.janō daēvanąm* enthaltenen Epitheta Yt. 10, 25; 112; 140 auch dem Miθra beigelegt. Die Verse Yt. 57, 27, die von den vier schattenlosen Rennern des Sraoša handeln, finden sich nahezu gleichlautend auch Yt. 10, 68 (vgl. auch 125, wo überdies dem Vers über die mit Gold ausgelegten Hufe die metrisch gestörte Stelle *tē para.safåŋhō zaranaēna paiti.šmuχta* . . . entspricht). Der Bitte, den Gespannen Kraft, den Leibern Gesundheit zu verleihen usw. (Y. 57, 26), begegnen wir in der wörtlich übereinstimmenden Stelle Yt. 10, 94 (auch ibid. 11 und Yt. 5, 53). Wie Sraoša, hält auch Miθra eine wuchtig geschleuderte Waffe in der Hand (Y. 57, 31: *snaiϑiš zastaya dražimnō* . . . *hvā.vaēyəm*; Yt. 10, 96: *vazrəm zastaya dra-*

žimnō . . . fravaēyəm), wie Sraoša fährt auch Miθra zum Karšvar Xᵛaniraθa herbei (Y. 57, 31: *avazaite*; Yt. 10, 67: *fravazaite*), und wie Sraoša (Y. 57, 16) nach Sonnenuntergang (*pasča hū frāšmō.dāitīm*) mit erhobener Waffe die Welt beschützt (*nipāiti*), so kommt auch Miθra nach Sonnenuntergang, die Waffe in der Hand, herbei (Yt. 10, 95f.), und auch er ist (Yt. 10, 54) ein Beschützer und Behüter (*nipāta . . . nišharəta*) aller Geschöpfe. Beide, Sraoša und Miθra, werden ferner in gleichlautenden Versen als nicht einschlafende Beschützer der gesamten Schöpfung verherrlicht (Y. 57, 15f. und Yt. 10, 103: *yō harəta aiwyāχštača . . . yō anavaŋhabdəmnō . . .*). Selbst wenn diese letzterwähnten Verse erst aus dem Srōš-Yašt in den Mihr-Yašt gelangt sein sollten, steht es doch auf Grund von Yt. 10, 7 (*miϑrəm . . . aχᵛafnəm ǰaγāurvåŋhəm*) und dadurch, daß Miθra in dieser Hinsicht mit den Ādityas übereinstimmt (vgl. ṚV. II, 27, 9: *ásvapnajo animiṣā́ḥ*; I, 136, 3: *jāgṛvā́ṃsā*), fest, daß Wachsamsein und Nichtschlafen ein dem Miθra von Anfang an eigentümlicher Zug ist. Die Zahl und die Art der angeführten Übereinstimmungen zwischen Sraoša und Miθra lassen keinen Zweifel, daß jener die Züge und Attribute, die er mit Miθra gemeinsam hat, von diesem übernommen habe. Nur die Vorstellung von Sraoša als dem Wächter der Welt des Aša und dem Bekämpfer der Dämonen sowie seine Verbindung mit dem Hahn werden sich selbständig aus der gāθischen Abstraktion entwickelt haben.

Bei der im jüngeren Awesta enthaltenen Schilderung der Gestalt der Aši hat, wie die Vergleichung des siebzehnten und des fünften Yašt lehrt, die Gestalt der Göttin Arədvī Sūrā Anāhitā als Vorbild gedient. Die Beschreibung des Wohlstandes, den Aši denjenigen Menschen verleiht, denen sie sich zugesellt, macht zunächst den Eindruck, daß sie aus einem Guß und darum ursprünglich sei. Bei näherem Zusehen merkt man bald, daß ihr Verfasser den Yašt der Anāhitā in der ausgiebigsten Weise benützt hat. Es sind vor allem die Strophen Yt. 17, 6—11, die in engster Anlehnung an Yt. 5, 130; 102; 127 gedichtet worden sind. Eine Gegenüberstellung der wesentlichen Übereinstimmungen soll dies veranschaulichen.

Die Strophen Yt. 17, 6 ff. schildern den Reichtum und Wohlstand der Häuser derjenigen Männer, denen Aši sich zu-

gesellt. Ihr Haus ist von Wohlgerüchen durchduftet (*hubaoiδiš baoδaitē*: 6). Diese Männer verfügen über von Wohlgerüchen erfüllte Reiche, in denen es viel zu essen gibt und Speisen verwahrt sind (. . . *χšaϑra χšayente aš.baourva* | *niδātō.pitu hubaoδi*: 7). Ihre Häuser stehen reich an Rindern da, mit vielem Eßbaren (?)[1] zu langem Unterstand (*aš.baourvå* (?) *darəγō.upastāe*). Ihre Lagerstätten sind schön gedeckt, wohldurchduftet, mit Polstern versehen und haben Füße, die mit Gold eingelegt sind (*gātava* . . . | *hustarəta hupō.busta* | . . . *barəziš.havantō* | *zaranyapaχšta.pāδåŋhō*: 9). Vergleicht man zunächst diese Stellen mit Yt. 5, 130: *yaϑa azəm hvāfrito* | *masa χšaϑra nivānāni* | *aš.pačina stūi.baχəδra* | *fraoϑaṯ.aspa čanaṯ.čaχra* | *χšvaēwayaṯ.aštra aš.baourva* | *niδātō.pitu hubaoiδi*), so wird man nicht daran zweifeln, daß aus dieser Strophe einiges in den 17. Yašt herübergenommen worden ist. So stammt *aš.baourva*, das aus dem Metrum fällt, nebst der folgenden Zeile (*niδātō.pitu hubaoδi*) gewiß aus Yt. 5, 130. Eine Handschrift hat vorher überdies noch die Worte *aš.pačina* bis °*aštra* aus dieser Strophe eingeschaltet. Auch *χšaϑra χšayente* scheint in Yt. 17, 7 nicht ursprünglich zu sein, da das nachher folgende Pronomen *yahmya* sich nicht auf *χšaϑra*, sondern nur auf *nmānəm*, das Haus, beziehen kann, von dem in der vorhergehenden Strophe die Rede gewesen ist. Wie Anāhitā nicht nur um reichliche Speisen, sondern auch um Rosse angefleht wird, so schenkt auch Aši nach Yt. 17, 12 Rosse (*aspåŋhō āsavō ravō.fraoϑmanō*), und es wird nicht bloßer Zufall sein, daß hier ein an *fraoϑaṯ.aspa* anklingendes, wenn auch in der Bedeutung nicht übereinstimmendes, Epitheton gebraucht wird. Auch in 5, 131 erscheint Anāhitā als Spenderin von Rossen. Ferner erinnert Yt. 17, 9 (nebst dem Anfang von 10) mit den darin vorkommenden Beiwörtern der Lagerstätten (Divane) an Yt. 5, 102: *gātu saēte χ*ᵛ*aini.starətəm*[2] | *hubaoiδīm barəziš.havantəm*. Hier ist es Anāhitā, die auf dem schöngedeckten, wohlduftenden, mit Polstern

---

[1] Anstatt *aš.paourvā̊*, das Bartholomae durch ‚der weitaus voranstehende, erste' wiedergibt, ist vielleicht *aš.baourvā̊*, mit Verschreibung von *b* in *p*, zu lesen.

[2] So zu lesen mit Geldner (zu den Varianten) und Bartholomae, Air. Wtb. Mit Unrecht behaupten Bartholomae, Wtb., und Wolff, Avesta übers., daß das Subjekt von *saēte* fehle. Es ist natürlich Anāhitā zu ergänzen.

versehenen Lager ruht, das sich in jedem der Paläste befindet, die an allen Abflüssen der von der Arədvī Sūrā Anāhitā gebildeten Seen errichtet sind. Und das Epitheton *zaranyapaχšta* (,mit Gold eingelegt'), das den Füßen der Lagerstätten (17, 9) beigelegt wird, erinnert an die Epitheta von Anāhitās Mantel *pouru.paχštəm zaranaēnəm* (,den vielfach eingelegten, goldenen', d. h. mit Gold eingelegten oder durchwirkten).[1] Der Teil von 17, 10, der von Ašis Ohrschmuck und Halsgeschmeide handelt (*frā gaošāvara sispimna* | *caϑru.karana minuča zaranyō.pisi*) weist sehr weitgehende Übereinstimmungen mit der ersten Hälfte von 5, 127 auf, die lautet: *frā gaošāvara sīspəmna* (lies *sispimna*) | *caϑrukarana zaranaēni* | *minum barat̰ hvāzāta* | . . . | *upa tąm srīrąm manaoϑrim.* Daran schließt sich eine kurze Schilderung von Anāhitās körperlichen Reizen: sie schnürt ihre Taille (*hā.hē maiδim nyāzata*), so daß ihre Brüste wohlgeformt und verführerisch (?) sind; und im 17. Yašt wird im Anschluß an die Beschreibung des Geschmeides den Töchtern der von Aši begünstigten Männer nachgerühmt, daß sie Spangen an den Füßen tragen, ihre Taille schnüren (*urvizō.maiδyå*) und mit der körperlichen Schönheit solcher begabt sind, wie sie das Wohlgefallen der Schauenden bilden. Wenn Bartholomaes Erklärung von *nivāzāna* durch ,anziehend, reizend, gefällig', d. i. verführerisch (von $\sqrt{vaz}$)[2] richtig wäre — was aber zweifelhaft ist — würden nicht nur *maiδim nyāzata* und *urvizō.maiδyå*, sondern auch *nivāzāna* und *yaϑa diδayatąm zaošō* einander entsprechen. Auch die in Yt. 13, 107 enthaltene Schilderung der Mädchengestalt, in der Aši im Hause ihres Günstlings erscheint (*kaininō kəhrpa srīrayå* bis *āzātayå*) ist dem 5. Yašt entnommen, in dem diese Verse an drei Stellen (64, 78 und 126) vorkommen. An jeder dieser drei Stellen folgt nach *āzātayå* noch ein Vers, der die Schuhe oder den Mantel der Göttin beschreibt. In Yt. 5, 126

[1] Es ist nicht einzusehen, warum *paχšta* in *pouru.paχšta* von dem in *zaranyap.* enthaltenen verschieden sein und ,gefaltet' (Barthol., Wtb.) bedeuten soll. In beiden Fällen muß *p.* ungefähr dieselbe Bedeutung haben wie *fra-piχšta* (Yt. 14, 27), das neben *vīspō.paēsah* Beiwort des Messers eines Kriegers ist. Bemerkenswert ist, daß einige Hss. ein *a* an Stelle des *i* von *-piχšta* haben. Jedenfalls bezieht sich *frapi*|*aχšta* auf den (mit Gold u. dgl.) eingelegten Griff des Messers.

[2] Also ähnlich wie skr. *-hara*, np. *-kaš* u. dgl.

sind diese Verse als Einleitung der Schilderung von Anāhitās Gestalt und von ihrer äußeren Erscheinung unentbehrlich. Wenn endlich Aši (Yt. 17, 54 ff.) Männer, deren Same versiegt ist, liederliche Frauen, die über die Menstruation hinaus sind, unerwachsene Knaben und noch unberührte Mädchen von dem Anteil an den ihr dargebrachten Zaoθrās ausschließt, so wird man daran erinnert, daß auch Anāhitā (5, 92 ff.) Menschen, die mit gewissen körperlichen und geistigen Mängeln behaftet sind, von dem Genusse der ihr geweihten Zaoθrās ferngehalten wissen will. Bei Aši kommt nun allerdings noch ein Moment hinzu, das den Eindruck hervorzurufen geeignet ist, daß sie eine mythologische Gestalt und nicht eine bloße Abstraktion sei, die durch Entlehnung von Zügen einer anderen weiblichen Gottheit in eine lebensvolle Göttin gewandelt worden wäre. Ich meine die Flucht der Aši vor den Naotaras, auf der sie sich vor ihren Verfolgern unter dem Fuße eines Rindes und nachher unter dem Hals eines Widders versteckt, aber von den unerwachsenen Knaben und den noch unberührten Mädchen verraten wird (Yt. 17, 55 f.), und die an diese Verse sich anschließenden drei Klagen der Aši über das unfruchtbare Weib, über das Weib, das ein mit einem fremden Mann gezeugtes Kind ihrem Gatten zubringt, und über die Schwängerung unverheirateter Mädchen sowie Ašis Erklärung, daß sie mit den solche Missetaten Verübenden nichts gemein haben und daß sie vor ihnen fliehen wolle (57—59). Aus dem Umstand, daß Aši hier in einem Mythos auftritt, hat denn auch Wolfgang Schultz (Mitra, Monatsschr. f. vgl. Mythenforsch., Jahrg. I, 104 ff.) in einem ‚Die Flucht der Ṛtiš' betitelten Aufsatz den Schluß gezogen, man müsse sich von der Ansicht frei zu machen suchen, daß auch Aši eine mazdāyasnische Abstraktion sei. Ich kann jedoch nicht finden, daß die Berechtigung dieser Forderung in einwandfreier und überzeugender Weise dargetan sei. Das Ergebnis dieses im übrigen wertvollen Aufsatzes beruht auf der Identifikation von Aši mit der griechischen Dike. Die Ähnlichkeiten, die zwischen diesen zwei Gestalten bestehen, reichen, wie mir scheint, für eine Gleichsetzung nicht aus, und es läßt sich andrerseits mancher schwerwiegende Einwand gegen diese Identifizierung anführen. Wenn Dike nach den Phainomena des Aratos dem silbernen Geschlecht nur mehr ὀλίγη τε καὶ

οὐκέτι πάμπαν ὁμοίη erscheint, so besagt dies gewiß nur, daß sie nur selten und nicht als eine ebensolche erscheint wie im goldenen Zeitalter, daß sie vielmehr verändert ist und abgenommen hat. Genau derselben Vorstellung begegnen wir ja auch in den indischen Schilderungen der vier Weltzeitalter: das Recht (*dharma*) weilt während des Kṛtayuga vollständig (*sakalaḥ*), aus vier Vierteln bestehend (als Stier vierfüßig gedacht) unter den Menschen, nimmt aber in jedem der drei folgenden Zeitalter infolge der Vermischung mit dem Unrecht um je ein Viertel (je einen Fuß) ab, so daß es im Kaliyuga nur noch mit dem vierten Teile zu den Menschen kommt (Mahābhārata, ed. Calc. III, 13017 ff., XII, 8500 ff.; Manu I, 81 ff.) und darum in jedem Zeitalter ‚anders' (*anya*) ist. Ebenso tritt nach den Anschauungen der Parsen im letzten der vier in das Millennium des Zaraθuštra verlegten Zeitalter eine Zerrüttung der Religion und der Gerechtigkeit (Frömmigkeit) und eine Verminderung jeder Art von Gutsein und Tugend ein (*višōvišn ī dēn u artākīh u nizārīh ī har gūnak vēhīh u nēvakīh*: Dēnk. ed. Bombay 1911, Part II, 792 = Sacr. B. of the E. 37, 181).[1] Die angeführte Bemerkung des Aratos über Dike hat also nicht das geringste mit der Angabe von Yt. 17, 15 zu tun, daß Aši nach Wunsch die Macht hat, dem Leib Glanz zu verleihen (*vasaϑa ahi χšayamna | tanuye χᵛarənaŋhe dāite*). Es ist schon zweifelhaft, ob der Leib der Aši gemeint ist, denn 17, 6 wird sie als Verleiherin guten Glanzes (*dāϑre vohūm χᵛarənō*) an diejenigen angerufen, denen sie sich zugesellt. Auch dem Leib des Zaraθuštra ist, offenbar von Aši als seiner Gönnerin, Glanz verliehen (ibid. 22). Aber selbst dann, wenn es sich um den Leib der Aši handelte, würde die Stelle doch nur besagen, daß die schön geschaffene, schöngesichtige Aši die Macht hat, nach ihrem Wunsche ihren Leib in Glanz erstrahlen zu lassen, ihre vollendete Schönheit zu offenbaren, wie ja auch Anāhitā (Yt. 5, 96) über großen Glanz verfügt (*masō χšayete χᵛarənaŋhō*). Weit wichtiger aber ist, daß auch die Annahme einer die Wesensgleichheit von Aši und Dike begründeten Übereinstimmung in dem

[1] Der physische und moralische Zusammenbruch der Menschheit in dem letzten Zeitalter wird im Bahman Yašt II, 24 ff. (= Sacr. B. of the E. 5, 201 ff.) in ganz ähnlicher Weise geschildert wie im Mahābhārata III, 13020 ff. und auch Hesiod, Erga 175 ff.

‚schrittweisigen Entweichen' vor den Schandtaten der Menschen sich nicht aufrechterhalten läßt. Zwar wiederholt sich auch die Flucht der Aši wie die der Dike in gewissen Zeitabständen, aber ein sehr wesentlicher Unterschied besteht darin, daß Dike nach Aratos in jedem der auf das goldene Zeitalter folgenden Weltalter vor der zunehmenden Schlechtigkeit und den Schandtaten des Menschen flieht, während nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden ist, daß das Entweichen der Aši in irgendeiner Verbindung mit den Weltaltern steht. Wenn man aber mit Schultz in den Naotara ein jüngeres Geschlecht (= *navatara*) im Gegensatz zu dem älteren Geschlecht eines früheren, gerechteren Zeitalters sehen wollte, so würde dies bedeuten, daß die nach einer zweifellos älteren Vorstellung in jedem der minderwertigen Zeitalter erfolgende Flucht der Gerechtigkeit im Falle der Aši in ein einziges Zeitalter, in das der Naotara, verlegt worden wäre. Durch diese Annahme würde jedoch die von Schultz konstruierte, an erratenen und ganz unsicheren Einzelheiten überreiche Geschichte von Ašis Flucht vor den Naotara noch komplizierter, als sie ohnehin schon ist. In Wirklichkeit sind die schnellrossigen Naotara offenbar nicht die Angehörigen eines jüngeren, weniger gerechten Zeitalters, sondern mit der Familie der Naotara, der Hutaosā angehört (Yt. 15, 35), und mit den Naotairya identisch, die (Yt. 5, 98) der Anāhitā opfern und von ihr den Besitz schneller Rosse erbitten. Und Aši, ‚die gute Aši', ist gar nicht eine Göttin der Gerechtigkeit, sondern wie der Gebrauch des Wortes *aši* in der Bedeutung des guten oder bösen Geschickes und die Schilderung der Göttin im 17. Yašt und in der nachwestischen Literatur[1] beweisen, eine ἀγαθὴ Τύχη, eine Göttin des Glückes. Ihre Wesensgleichheit mit Dike kann auch nicht aus dem

[1] Vergleiche die Stelle des großen Bundahišn über Aši (Art, Ahrišvang), ed. Anklesaria, p. 176, 10ff. = Darmesteter, Le Zend-Avesta II. 318, ferner Darmesteter, l. c. 590f. Wie Aši, deren Name von Neriosengh treffend durch Lakṣmī wiedergegeben wird, im Awesta einige Male neben Pārəndi, der Personifikation der Fülle, erscheint (auch im gr. Bundah., Darmest., l. c., p. 321f.), so kommt Ahrišvang Dēnk., ed. Bombay 1911, p. 819 und 830 (= Sacr. B. of the E. 37, 227 und 244) neben Rātīh (aw. Rātā), der Pesonifikation der Freigebigkeit vor, so auch Aši, Rātā und Pārəndi im Vištāsp Yašt 8.

Umstand gefolgert werden, daß ihnen das ‚schrittweisige Entweichen' gemeinsam ist. Denn Dike flieht, da sie eine Personifikation der in den einzelnen Weltaltern abnehmenden Gerechtigkeit ist, vor der zunehmenden Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, während Aši, die als Personifikation des Glückes bei den Menschen, denen sie hold ist, verweilt und ihnen Wohlstand und Gedeihen beschert, vor Menschen flieht, die in geschlechtlicher Beziehung unvollkommen sind oder verbrecherisch handeln. Daß es sich nicht bloß um ‚Schandtaten' handelt, beweist der Umstand, daß Aši auch vor dem unfruchtbaren Weibe flieht. Dies deutet aber darauf hin, daß sie gleich Anāhitā, die (Yt. 5, 2) den Samen aller Männer und die Mutterleiber aller Weiber für die Geburt vollkommen macht und allen Weibern zur rechten Zeit die Milch verleiht, zugleich Göttin der Fruchtbarkeit ist, die nicht nur den für die Fortpflanzung noch nicht oder nicht mehr in Betracht Kommenden, sondern auch denjenigen, welche sich durch Ehebruch und Notzucht gegen das normale geschlechtliche Leben vergehen, abhold ist. Darum werden die unerwachsenen Knaben und die noch unberührten Mädchen, die das Versteck der von den Naotara verfolgten Aši entdecken, nicht bloß zufällig anwesende Kinder sein. Es ist doch unverkennbar, daß auch bei ihnen die geschlechtliche Unvollkommenheit, und zwar die Unreife, betont wird, und sie werden darum (Yt. 17, 54) ebenso wie die Männer, die keinen Samen mehr haben, und wie die Frauen, die nicht mehr menstruieren, von dem Anteil an den Zaoϑrās der Göttin ausgeschlossen.[1] Unter diesen Umständen sind wir durchaus nicht berechtigt, aus unserem Yašt die Geschichte der durch Wohlstand übermütig gewordenen Naotara, die drei Schandtaten begehen, vor denen Aši entflieht, herauszulesen.

Da also zwischen Aši und Dike, die übrigens eine reine Abstraktion ist, kein tieferer Zusammenhang besteht, wäre nur noch die Frage zu beantworten, ob vielleicht die besondere Art von Ašis Flucht, vor allem die Art ihres Versteckes (Fuß eines

[1] Wenn in diesem Zusammenhang die Ehebrecherinnen und die Notzucht Begehenden nicht genannt werden, so ist es doch wohl selbstverständlich, daß auch sie von den Zaoϑrās ausgeschlossen sind.

Rindes und Hals eines Widders), aus der Schultz gefolgert hat, daß die fliehende Aši ‚als Fliege oder, mazdaistischer, als Biene' vorgestellt worden sei, zu der Annahme zwingt, daß Aši eine mythologische Gestalt und nicht eine Abstraktion sei. Wie die Flucht der Dike nicht ein Mythos, sondern eine aus den Anschauungen über die Weltalter hervorgegangene volkstümliche oder dichterische Vorstellung ist,[1] so weist auch die Flucht der Aši nicht auf Zusammenhänge mythologischer Art hin. Sie ist vielmehr ein Zug, der, wie auch die Vergleichung mit den entsprechenden Personifikationen bei anderen Völkern lehrt, in dem Wesen des personifizierten Glückes begründet ist.[2] Muß nicht bei solchem Sachverhalt die Möglichkeit offen gelassen werden, daß die besonderen Umstände dieser Flucht anderswoher ge-

[1] Ganz ebenso wie der von Hesiod, Erga 197 ff. überlieferte Zug, daß im eisernen Zeitalter Αἰδώς und Νέμεσις ob der Schlechtigkeit der Menschen in weiße Gewänder gehüllt von der Erde zum Himmel entfliehen. Obwohl bei Hesiod von einer Flucht der Dike nicht die Rede ist, darf man doch, zumal da einige Zeilen vorher δίκη und αἰδώς zusammen genannt werden (δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδὼς οὐκ ἔσται), voraussetzen, daß die Vorstellung von Dikes Flucht und ihrem schrittweisen Entweichen schon allgemein verbreitet und nicht erst durch Aratos aus iranischen Vorstellungen übernommen worden ist. Auch der bei Aratos sich findende Zug, daß die Menschen des ehernen Zeitalters mit dem ersten Messer, das sie schmieden, die für den Pflug bestimmten Rinder zur Mahlzeit schlachten, muß nicht auf iranischen Anschauungen beruhen.

[2] Aši ist eine Personifikation des Glückes gleich der indischen Lakṣmī-Śrī, die bei den von ihr Begünstigten ‚wohnt' — wie Aši sich ihnen ‚zugesellt' — und die schlechten und trägen Menschen, darunter auch die Ehebrecherin (‚die an dem Hause eines fremden Mannes Gefallen findet') und das schamlose Weib, ‚meidet' (Mahābh. XIII, 512 ff.). Da Lakṣmī zu dem allzu tugendhaften Manne nicht geht, da sie sich fürchtet (Mahābh. V, 1509), flieht sie, wenn sie einen mit Vorzügen begabten Menschen erblickt, wie ein Antilopenweibchen weit fort (Böhtlingk, Sprüche 4020). Die Flucht der Glücksgöttin ist ebenso zu beurteilen wie die Vorstellung von ihrer Unbeständigkeit und Flüchtigkeit (vgl. z. B. Mahābh. XIII, 3861, wo Śrī unbeständig und unstet genannt wird, ibid. XII, 8258, wonach das Glück *cañcalā* ‚bald hierhin, bald dorthin gehend' heißt, und die auf der Kugel stehende Tyche). Mit dieser Beweglichkeit der Glücksgöttin hängt es jedenfalls zusammen, wenn Aši (Yt. 17, 26—52) jedesmal ‚herumläuft und herumgeht', sobald sie auf die Bitten des ihr Opfernden eine Gabe gewährt. Auch Pārendi, die Göttin der Fülle, hat bekanntlich einen schnellen Wagen (*raoraϑa*).

nommen und mit der Geschichte von Ašis Flucht vor den Naotara kombiniert worden sind? Daß diese Möglichkeit besteht, wird ja schon durch die von Schultz beigebrachten Parallelen bewiesen, da die Helden dieser Fluchtgeschichten ähnliche Verstecke aufsuchen wie Aši, ohne daß sie darum mythologische Gestalten wären. Und man ist berechtigt, solch eine Übertragung auch auf die Flucht der Glücksgöttin für wahrscheinlich zu halten, weil alle anderen Züge der Aši mit aller Deutlichkeit darauf hinweisen, daß sie eine Abstraktion ist, daß Aši vaŋuhī ebenso eine Personifikation des in der gāϑischen Religion eine wichtige Rolle spielenden Begriffes des ‚guten Geschickes' (*vaŋuhī aši*, im Gegensatze zu *akā a.*) ist, wie Lakṣmī eine Personifikation der *puṇyā* (im-Gegensatze zu *pāpī*) *lakṣmī* und Tyche eine Personifikation der ἀγαθὴ τύχη darstellt. Diese Auffassung wird auch nicht durch den Einwand (Schultz, l. c. 108) erschüttert, daß Aši als Tochter des Ahura Mazdā und der Arəmati und als Schwester des Sraoša, Rašnu und Miϑra „ihre feste Stellung im ‚Pantheon' und auch ihre klare Beziehung zu anderen, nicht bloß ‚abstrakten' Wesen hat". Denn Aši steht doch auch zu Gottheiten von unzweifelhaft abstraktem Charakter in Beziehung, wie insbesondere zu Sraoša und zu Arəmati — die ich nach wie vor für eine Abstraktion halte — und wenn Ahura M. als Vater der Aši bezeichnet wird, so ist dies ebenso zu beurteilen, wie wenn er in den Gāϑās als Vater der Abstraktion Aša und Vohu Manah erscheint und Arəmati seine Tochter genannt oder Tyche als Tochter des Zeus (Gruppe, Griech. Myth. 1086, Anm. 3) aufgefaßt wird.[1]

Die ursprünglich abstrakte Wesenheit von Sraoša und Aši wird also weder durch die — teils anderen Gottheiten entlehnten, teils aus den Inhalten der personifizierten Begriffe entwickelten — Züge in Frage gestellt, mit denen sie im jüngeren Awesta ausgestattet sind, noch auch durch angebliche mythologische Zusammenhänge, deren Konstruktion auf vagen Vermutungen beruht. Wir dürfen darum bei der Meinung beharren, daß Sraoša und Aši ehemals Gestalten von ähnlicher Art wie etwa Aša und Vohu Manah gewesen sind und sich

[1] Näheres über die awestischen und andere Abstraktionen im folgenden Abschnitt.

später von der Gemeinschaft der ,weisen Herren', der sie angehört hatten, losgelöst haben. Ihre ehemalige Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft kommt noch im jüngeren Awesta darin zum Ausdruck, daß Sraoša und Aši hier etliche Male wie in Y. 43, 12 eng verbunden erscheinen, und daß Aši Yt. 17, 2 nicht nur die Tochter des Ahura M., sondern auch die Schwester der Aməša Sp. genannt wird. Wenn auch — wie ich oben angenommen habe — in Y. 57, 12, wo es heißt, daß Sraoša als Sieger aus allen Schlachten zurückkehre, die Zeile ,zu der Versammlung der Ameša Sp.' späterer Zusatz sein wird, so ist in ihm doch wohl die Erinnerung an Sraošas nahe Beziehung zu den anderen ,weisen Herren' aufbewahrt.

Ich habe die durchaus irrigen und irreführenden Anschauungen von Harlez über das Alter, die Zahl und den Namen der Aməša Sp. sowie über ihre Stellung innerhalb der awestischen Religion in so ausführlicher Weise behandelt und zu widerlegen versucht, weil über die hier erörterten Fragen, denen in den bisher vorliegenden Darstellungen der Religion des Awesta eine tiefer greifende und einigermaßen befriedigende Behandlung nicht zuteil geworden ist, noch Unklarheit zu herrschen scheint, und weil die Beantwortung dieser Fragen für unsere Untersuchung über Herkunft und Wesen der Aməša Sp. von wesentlicher Bedeutung ist. Die Widerlegung der schon oben (p. 83f.) mitgeteilten Ansicht von Harlez über das Verhältnis der Aməša Sp. zu den Ādityas soll dem nächsten, dritten Abschnitt dieser Abhandlung vorbehalten bleiben. Vorher müssen aber noch einige andere Lösungsversuche mitgeteilt und einer Prüfung unterzogen werden.

Tiele, dem wir die geistvollste aller Darstellungen der Religion des Awesta verdanken, nimmt (Gesch. d. Religion II. 202ff.) an, daß die Funktionen der Am. Sp. als Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente zum Teil ein spätes, und zwar wahrscheinlich erst gegen Ende der jungawestischen Periode durch die theologische Spekulation künstlich geschaffenes Produkt seien. Aber er hält es für unmöglich, bei einzelnen dieser Genien anzugeben, was denn diese Wandlung ihres Wesens veranlaßt haben könnte. Nur Aša V. habe als ,Personifikation der sakralen Reinheit und des Kultus von selbst' der Schutzpatron des Feuers werden können. Und bei der Sp. Arəmati liege die

Erklärung in dem Umstande, daß sie schon im Ṛgveda als Göttin der Erde erscheine, daß sie somit eine ‚ostarische‘ Erdgöttin gewesen sei (p. 147 nebst Anm. 1). Ich bestreite die Richtigkeit dieser Behauptung, der wir auch sonst noch mehrfach begegnen, und werde weiter unten den Nachweis zu führen suchen, daß die vedische Aramati — trotz Sāyaṇa — mit der Erde nichts gemein hat. Tiele fühlt denn auch (l. c., p. 148) die Schwierigkeit, die durch seine Erklärung bedingt ist: wenn nämlich Arəmati schon eine Erdgöttin der Ostarier gewesen ist, so muß es uns doch wundernehmen, daß die zoroastrische Reformation in ihr aus lauter Abstraktionen bestehendes System eine alte Volksgöttin aufgenommen haben sollte. Aber er vermeint diese Schwierigkeit durch die Erwägung beseitigen zu können, daß Arəmati, ‚die recht sorgende, die gute Erdmutter‘, die in den Gaθās als Schutzherrin des Ackerbaues vorgestellt wurde, in das neue System hineingepaßt habe, weil ja die Förderung des Ackerbaues einen wichtigen Teil des Reformationswerkes, ein wesentliches Element der zoroastrischen Religion gebildet habe. Doch erkennt Tiele (p. 149 f.) auch an, daß Arəmati, allerdings ‚nur an einzelnen Stellen‘ der Gaθās, außerdem von alters her die Bedeutung ‚das fromme Gebet, der rechte fromme Gedanke‘ besitzt und demgemäß als Genius der Frömmigkeit aufgefaßt zu sein scheint. Wir werden späterhin sehen, daß T. gerade diese Bedeutung der Arəmati denn doch gar zu sehr unterschätzt und mit Unrecht in der Verbindung der Arəmati mit Aša eine Folge des ‚alten, mythischen Charakters‘ der Göttin sieht. T. meint ferner (p. 203 f.), der Grund, warum Xšaθra V. Herr der Metalle geworden sei, entziehe sich unserer Kenntnis; aber er verwirft die traditionelle Erklärung, daß die Herrschaft sich auf die aus Metall gefertigten Waffen stütze, und hält es für möglich, daß diese Vorstellung von Xšaθra auf der ‚uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ und ‚Reichtum‘ beruhe. Mit dieser Erklärung hat Tiele, wie später gezeigt werden soll, wohl das Richtige getroffen. Denn wenn auch *χšaϑra* und das indische *kṣatra* in ihrer Anwendung jede Beziehung auf Besitztum vermissen lassen, konnte sich doch die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Macht, die mit dem Begriff ‚Reich‘ (= Herrschaft) vor allem verknüpft ist, leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden, der durch

die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber, repräsentiert wird.[1]

Die im Awesta noch nicht nachweisbare Vorstellung von Vohu Manah als dem Herrn der Tiere möchte Tiele (p. 204) daraus erklären, daß dieser Gottheit nach dem großen Bundahišn[2] neben Ram vor allem Māh (der Mond) und Gōšurun (Gēuš urvan: die Seele des Rindes) als ‚Helfer' (*ayār* oder *hamkār*) beigegeben sind, und daß aus dem in den Mond gelangten und im Mondlicht gründlich gereinigten Samen des getöteten Urrindes die 282 (bzw. 272) Tierarten entstanden sein sollen.[3] Aber so alt auch die Verbindung des Mondes mit dem Urrinde sein mag — er wird erst an einigen Stellen des jüngeren Avesta ‚*gaociϑra*' (‚der den Samen des Rindes enthaltende') genannt — so darf doch auch die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß Vohu Manah erst, nachdem er Herr der Tiere geworden war, Māh, Gōšurun und Rām als Helfer erhalten haben könnte. Und in der Tat verliert T.s Vermutung alle Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, daß diese Verbindung nicht allein dasteht, sondern im Zusammenhange mit anderen, ähnlichen Verbindungen auftritt, und daß es ganz unmöglich ist, die ‚naturmythologische' Bedeutung der Amšaspands Art ı Vahišt, Šahrvēr, Spandarmat, Xurdāt und Amurdat aus dem Wesen der Yazatas zu erklären, mit denen sie in dem von den parsischen Theologen konstruierten System des großen Bundahišn verbunden sind. Es ist doch nicht glaublich,

---

[1] Es ist hiebei gleichgültig, ob *χšaϑra-kšatra* von einer Wurzel abzuleiten sind, die ‚zuteilen' (*kšad*, Wackernagel, Altind. Gr. 5) bedeutet, oder von einer Wurzel mit den Bedeutungen ‚herrschen', ‚besitzen' (Barthol., Air. Wtb. s. *χšaϑra* und *χšā[y]*). Auch die hebräischen Ausdrücke für ‚Reich', *mamlekheth* und *malkhūth*, die gleich *χšaϑra* auch zur Bezeichnung des Gottesreiches verwendet werden, erhalten niemals eine Beziehung auf Reichtum, obwohl die ihnen zugrunde liegende Wurzel — wie das Arabische beweist — ‚besitzen', eigentlich wohl ‚Herr sein' (= ‚besitzen' und ‚herrschen', vgl. ai. *īś* und *kši*) bedeutet. Im Arabischen ist die Bedeutung ‚besitzen' neben ‚herrschen' noch so lebendig, daß eine und dieselbe Ableitung von dieser Wurzel die Bedeutungen ‚Besitzer' und ‚Herrscher', bzw. ‚Besitz' und ‚Herrschaft' (‚Reich') vereinigen kann.

[2] Ed. Anklesaria, p. 164, l. 12 ff. (= Darmest., Le Zend-Av. II, 308) und p. 34 (l. 15) f. (= Blochet, Revue de l'hist. des rel. 32, 104).

[3] Bundah. 10, 1 ff. und 14, 3 und 13.

daß eine Erklärung, die bei diesen Amšaspands völlig versagt, oder eigentlich überhaupt nicht in Betracht kommt, auf Vohu Manah allein sollte angewendet werden können!

Tiele verzichtet schließlich auf die Beantwortung der Frage, wie Haurvatāt und Amərətāt Schutzherren von Wasser und Pflanzen werden konnten: es sei ‚schwerlich noch festzustellen, durch welche Grille der theologischen Spekulation, die durch nichts gerechtfertigt wird', sie mit diesen Funktionen ausgestattet worden seien.

Was das Verhältnis zwischen Ādityas und Aməša Sp. betrifft, so nimmt Tiele (p. 66 ff.) wohl an, daß beide Göttergruppen auf einen Kreis von sieben höchsten Wesen zurückgehen, der in der ostarischen Religion an der Spitze der Götterwelt gestanden habe. Doch verwickelt sich Tiele in Widersprüche mit anderen Teilen seines Werkes, die auch durch die nachträglichen Berichtigungen (p. 438 f.) nicht behoben werden. Seine Ausführungen enthalten auch manche willkürliche und unhaltbare Behauptungen über das Wesen,[1] die Zahl und die Namen der Aməša Sp. Diese Behauptungen sind zum Teile schon oben gelegentlich der Erörterung der Ansichten von Harlez widerlegt worden.

Im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern und nur in Übereinstimmung mit E. Lehmann (Lehrb. d. Religionsgesch., hsg. von Chantepie de la Saussaye, II[3], 191), der zwar den begrifflichen und zugleich persönlichen Charakter der Am. Sp. als eine alte und ursprüngliche Grundbestimmung der zaraθuštrischen Lehre feststehen läßt, aber die Beziehungen der Am. Sp. zu den Naturreichen und Elementen aus einer Verbindung mit dem ‚Kultus der Naturelemente' zu erklären sucht,[2] bemüht sich

[1] So meint T., daß Vohu M. ein durch die Spekulation umgebildeter Manu, der Stammvater des Menschengeschlechtes bei den Ostariern, sein könnte, ‚eine personifizierte religiös-sittliche Idee also, gepfropft auf den nationalen Stammheros'. Diese kühne Vermutung beruht indessen nur auf einer irrigen Interpretation der herangezogenen Stellen.

[2] So soll ‚Aša ursprünglich vielleicht ein Sondergott des Ordalfeuers' gewesen sein, ‚aus dem sich der Genius des Rechtes entwickelt hat, Manô vielleicht ein Gott für das Vieh, dem die rechte Gesinnung dem Vieh gegenüber obliegend wurde. Das Metall (Gold und Stahl) wurde Symbol der königlichen Gewalt; daher die Verbindung ‚Reich' und Metall

L. H. Gray, in einem ‚The double nature of the Iranian Archangels' betitelten Aufsatze (Arch. f. Religionswiss. 7, 345 ff.), die Entwicklung der Am. Sp. aus ursprünglichen ‚Naturgottheiten zu geistigen Abstraktionen' wahrscheinlich zu machen. Die umgekehrte Entwicklung hält Gray ‚mit Rücksicht auf die allgemeinen Prinzipien der Religionswissenschaft' für unmöglich.

In Grays Abhandlung ist nur die Sammlung von Stellen der awestischen und der Pählävī-Literatur von Wert, in denen die Aməša Spentas in der einen oder in der anderen der zwei Bedeutungen vorkommen. Dagegen muß sein Versuch, die konkrete Bedeutung der Genien als primär, ihren begrifflichen Charakter als daraus abgeleitet zu erweisen, als völlig verunglückt bezeichnet werden. Die Unwahrscheinlichkeit seiner Erklärung springt schon in die Augen, wenn man die Resultate seiner Untersuchung (p. 372) betrachtet. Vohu Manah sei ursprünglich eine Schutzgottheit des landwirtschaftlichen Reichtums gewesen und nachher das ‚Gute Denken' geworden, welches den frommen Mazdayasnier selbst beschützte. Aša Vahišta, ursprünglich eine Gottheit des Feuers, die ebenso mit Ormazd und dem Feuer (Ātar) verbunden war, wie das indische *ṛtá* mit Varuṇa oder Indra, sei wegen seiner Reinheit und Beständigkeit (!) das Ideal des ‚Besten Rechtes' und des ‚Göttlichen Gesetzes' geworden. Xšaθra Vairya habe sich aus einer Gottheit des zeitlichen Reichtums zu der Konzeption des ‚Wünschenswerten Reiches' entwickelt, welches den Willen des Ormazd fördert und dem Frommen alle Arten von Segnungen beschert. Ārmaiti, anfänglich eine Göttin der Erde und der Frauen (!?), habe ihrer Regelmäßigkeit (regularity) und Fruchtbarkeit ihre Erhebung zum Erzengel der ‚Heiligen Eintracht' (Holy Concord) verdankt. Und Haurvatāt̰ und Amərətāt̰ haben als Götter des Wassers und der Vegetation, die den Menschen vor Krankheit und Tod beschützen, begonnen, um nachher Personifikationen der Gesundheit und Unsterblichkeit zu werden.

Man darf wohl fragen, ob dergleichen tolle Sprünge von Gottheiten aus grobmaterieller Gestaltung in die durchsichtige Hülle der begrifflichen Konzeption besser den Gesetzen der

---

bei Xšaθra'. Daß L. die Vergleichung der Ādityas mit der Am. Sp. als unhaltbar erklärt, ist schon oben (p. 43, Anm.) bemerkt worden.

vergleichenden Religionskunde entsprechen als die umgekehrte Entwicklung. Aber noch seltsamer sind die Art und die Gründe, durch die sich Gray zu solchen Resultaten hindurcharbeitet. Die größten Schwierigkeiten hat seiner Hypothese offenbar Vohu M. bereitet. Denn man kann sich kaum eine unglücklichere und gezwungenere Erklärung vorstellen als die, durch die Gray es erreicht, aus einem Gott des Viehes eine Gottheit des ‚Guten Denkens‘ sich entwickeln zu lassen. Nachdem Gray (p. 352 f.) festgestellt hat, daß V. M. in Indien außer in dem Dichternamen Vasumanas (Ṛ̥V. X, 179, 3) und in dem Namen eines im Mahābhārata erwähnten Prinzen keine Analogie hat, findet er, daß im Ṛ̥gveda (VII, 94, 9) die Phrase *gómad vásu* von besonderem Intresse sei.[1] Und er hält es für ganz wahrscheinlich, daß ‚in einer frühen Zeit‘ *vaŋhu* im Awesta eine ähnliche Bedeutung, d. i. in Kühen bestehendes Gut, besessen habe, und daß Vohu M. ursprünglich eine Gottheit des Reichtums gewesen sei, der bei einem Bauernvolke, wie es die Iranier waren, in Viehherden und anderen Haustieren bestanden habe. Bei der Reformation sei dieser Viehgott als Beschützer und Freund des Menschen selbst betrachtet worden, und ‚so sei er schließlich das Ideal des guten Denkens, der Erzengel der guten Gesinnung, der Erstgeborene des Ahura Mazdā selbst geworden. Wie muß wohl der alte Viehgott geheißen haben, wenn *vaŋhu* (*vohu*) ‚[aus Rindern bestehendes] Gut‘ einen Bestandteil seines Namens gebildet haben soll? Doch nicht ‚Vohu Manah‘? Oder ist es — wenn *vohu* nicht dem Namen des ursprünglichen Viehgottes angehört haben sollte — glaublich, daß dieses den Viehreichtum bezeichnende Wort in den Namen der neugeschaffenen Abstraktion Vohu Manah (‚Gute Gesinnung‘) herübergenommen und wie die Gottheit nur der ‚material aspects‘ entkleidet morden sei?

Bei Aša Vahišta verbreitet sich Gray über die schon seit langem bekannte Tatsache, daß Aša zu Ahura Mazdā und dem Feuer (Ātar) in ähnlicher Beziehung steht, wie das *ṛtá* des

---

[1] Der Vers lautet: *gómad dhiraṇyavad vásu yád vām áśvāvad ímahe.* Es will mir scheinen, daß *hiraṇyavad vásu* und *áśvāvad vásu* nicht geringeres Interesse verdienen als *gómad vásu* und bei den Indern der ṛgvedischen Zeit auch gefunden haben.

Ṛgveda zu Varuṇa und den Ādityas einer-, und zu Agni andrerseits. Im übrigen begnügt sich G. mit der Erklärung, daß ‚from the evidence of comparative religion' die materielle Bedeutung Ašas älter zu sein scheine als die geistige.

Während Tiele aus der Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich' (= Herrschaft) und ‚Reichtum' die Wandlung des Xšaθra V., aus einer Abstraktion in einen Herrn der Metalle erklärt, glaubt Gray, daß diese Begriffsverwandtschaft bei der zaraθuštrischen Reform die Veranlassung gegeben habe, einen Gott des finanziellen Reichtums durch die Abstraktion ‚das wünschenswerte Reich' zu ersetzen. Die innere Unwahrscheinlichkeit, an der die Graysche Hypothese und ihre Beweisgründe kranken, offenbart sich besonders deutlich in der Behauptung, daß durch diese Auffassung von Xšaθra auch die häufige Verbindung der ‚guten Gesinnung' und des ‚wünschenswerten Reiches' als Gottheiten des landwirtschaftlichen Reichtums und des finanziellen Wohlstandes erklärt werde. Denn die Tatsache, daß in den Gāθās Xšaθra öfter unmittelbar neben Vohu M. erscheint (vgl. Y. 30, 7; 31, 21; 33, 10 f.; 43, 6; 50, 3 f.),[1] findet ihre natürliche und restlose Erklärung in dem hervorragenden Anteil, der in der gāθischen Religion dem guten Denken und seiner Personifikation bei der Erlangung, beziehungsweise Gewährung des Reiches, d. i. des Paradieses, zugeschrieben wird. Es ist ‚das Reich des Vohu M.' (Y. 33, 5; 34, 11), das als Vergeltung des guten Denkens (33, 13) oder als Vergeltung für Gerechtigkeit von Mazdā durch Vohu M. gewährt wird (46, 10; 51, 21), in dem Vohu M. je nach den Handlungen die Vergeltung zuteilt (43, 16), das Reich, das sich im Besitze des Vohu M. befindet (46, 16).[2]

Am besten scheint noch G.s Annahme begründet zu sein, daß Arəmati ursprünglich eine Erdgöttin gewesen sei. Hat man doch schon in einigen Stellen der Gāθās die Vorstellung von der Erdgöttin A. feststellen zu können geglaubt. Die Strophen Y. 28, 3 und 46, 12, die G. zunächst anführt, lassen sich gewiß nicht in diesem Sinne verwerten. Dagegen könnte die Göttin

---

[1] Doch auch neben Arəmati (44, 7; 47, 1).

[2] Es heißt aber auch das Reich des Ahura M. und ist auch im Besitz des Aša, der Arəmati und der anderen Genien (51, 2).

der Erde oder geradezu die Erde selbst gemeint sein in der Stelle Y. 47, 3: ‚Du bist der . . . Vater dieses Geistes, der für uns das Freude bereitende Rind geschaffen hat, für dessen Weide aber, Frieden verschaffend, die Arəmati.' Für diese Auffassung scheint auch 48, 5f. zu sprechen, wonach Arəmati die landwirtschaftliche Tätigkeit fördern und das Rind für die Nahrung des Menschen gedeihen lassen soll, dem Menschen gutes Wohnen und Kraft verleiht, während Mazdā für das Rind durch Aša die Pflanzen [auf der Erde] wachsen läßt.[1] Aber ich halte es doch für möglich, daß Arəmati auch in diesen Stellen noch die Personifikation der ‚rechten Gesinnung' ist, die sich in der landwirtschaftlichen Arbeit und damit in der Schaffung der Vorbedingungen für das Gedeihen des Rindes betätigt. Wenn nach 47, 3 Spəništa Mainyu die Arəmati für die Weide des Rindes geschaffen hat, so kann hier sehr wohl die im Interesse des Rindes geschaffene Göttin der ‚rechten Gesinnung' gemeint sein, durch deren Betätigung mit den Händen (47, 2) und durch deren Rührigkeit (46, 12) die Nahrung für das Rind hervorgebracht, seine Pflege ermöglicht und damit das Aša gefördert wird. Auch in Y. 44, 6, wo von der Hilfe die Rede ist, die Aša und Arəmati beim Gericht im Jenseits leisten, ist Arəmati nicht die Erdgöttin, sondern offenbar die personifizierte ‚rechte Gesinnung', obwohl in derselben Strophe an Mazdā die Frage gerichtet wird, für wen er die Freude bereitende trächtige Kuh geschaffen, und in der folgenden Strophe die Frage angeschlossen wird, wer denn zugleich mit dem Xšaθra die Arəmati geschaffen habe. Da überdies bei der Arəmati der Gāθās die geistlichen, auf den Glauben und auf das Jenseits gerichteten Funktionen sehr stark hervortreten, wird wohl die Annahme gerechtfertigt sein, daß die Beziehung der Arəmati zur Erde in diesem Teil des Awesta noch auf die in der Pflege des Ackerbaues bestehende Betätigung der ‚rechten Gesinnung' und auf die in der Förderung der Landwirtschaft bestehenden Wirksamkeit der Göttin Arəmati beschränkt ist.[2] Aus dem

[1] Auch Barthol. (Gathas übers., zu d. angef. Stellen) hält die Arəmati der Gāθās für eine Erdgöttin. Vgl. auch Geldner in Bertholet, Religionsg. Leseb. 329.

[2] Diese Funktion, die für Arəmati besonders charakteristisch ist, wird aber auch anderen Genien zugeschrieben. So fragt der Prophet 48, 11:

Umstand, daß bei den Parsen (gemäß Šāy. nē š. 15, 5) nicht nur die Erde, sondern auch tugendhafte Frauen unter dem Schutze der Arəmati stehend gedacht werden, oder daß A. (ibid. 22, 5) um eine Frau aus dem Geschlechte der Großen angefleht wird, schließt Gray ferner, daß A. ursprünglich nicht nur Göttin der Erde, sondern auch der Frauen gewesen sei, um durch die zoroastrische Reformation zur ‚Personifikation der geistigen und moralischen Ordnung' und zu dem ‚hohen Ideal der Eintracht und der vollendeten Achtsamkeit' umgestaltet zu werden. Abgesehen davon, daß Arəmati durch ‚Holy Concord' gewiß nicht richtig wiedergegeben ist, ist es doch nicht eben wahrscheinlich, daß bei der Reformation des Zaraθuštra aus der Vorstellung von einer Schutzgöttin der Erde und der Frauen — von der es ganz ungewiß wäre, ob ihr Name Arəmati gelautet hätte — als wesentliche Bestimmung der Begriff der ‚rechten Gesinnung' sollte abgeleitet, personifiziert und zum Range einer Göttin erhoben worden sein.

Bei Haurvatāt̰ und Amərətāt̰ schließt sich Gray den Ausführungen Darmesteters über die Beziehungen zwischen Wasser und Pflanzen einerseits, Heilsein und Unsterblichkeit andrerseits an, hält aber dafür, daß die Entwicklung in der umgekehrten Reihenfolge, von der konkreten Konzeption zur Abstraktion, erfolgt sei.

Versuchen wir uns nur einmal vorzustellen, daß der Reformator der vorzaraθuštrischen Religion an die Stelle der sechs Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle (oder des Reichtums), der Erde, des Wassers und der Pflanzen — die schwerlich Vohu M., Aša usw. geheißen haben könnten — die Abstraktionen ‚Gutes Denken', ‚Wahrheit (Gerechtigkeit)', ‚Herrschaft', ‚Rechte Gesinnung', ‚Heilsein' und ‚Unsterblichkeit' gesetzt habe, nachdem er aus dem Vorstellungsbereich jener Naturgötter die Begriffe ‚gutes Denken' usw. abgeleitet, daß diese Abstraktionen trotzdem in der gāθischen Religion wenigstens zum Teile — wie das Beispiel der Arəmati zu lehren scheint — auch noch die ehemaligen Naturbedeutungen bewahrt

‚Wann wird mit Aša zugleich Arəmati herbeikommen, mit Xšaθra das gute, mit Weiden versehene Wohnen?' Und 33, 6 ist es das ‚beste Denken' *(vahišta manah)*, mit dessen Hilfe er die Landwirtschaft zu betätigen wünscht.

haben, die hernach im jüngeren Awesta und in der nachawestischen Literatur wieder stärker hervorgetreten seien, so werden wir die diesem Ideengang innewohnende Unwahrscheinlichkeit so recht ermessen können. Wenn es — dies muß vor allem eingewendet werden — feststeht, daß Zaraθuštra die Naturgötter mit Absicht von seinem Religionssystem ferngehalten hat, so darf man es als völlig ausgeschlossen betrachten, daß er einer Erdgöttin Aufnahme in dieses System gewährt und nicht vielmehr alle, in den Gāθās zum Teile deutlich wahrnehmbaren Zusammenhänge zwischen den personifizierten Begriffen und den sechs angeblich älteren Naturgottheiten gänzlich ausgetilgt hätte. Außerdem ist der Gedanke nicht eben einleuchtend, daß der Reformator aus der bunten Fülle arischer Naturgötter just die sechs Götter des Viehes, Feuers usw. ausgewählt habe, um sie durch Abstraktionen zu ersetzen. Und schließlich sind, wie in dem nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, diese Abstraktionen schon in der vorzaraθuštrischen Religion so tief und fest verankert, daß ihre Herleitung aus den Vorstellungsinhalten jener sechs Naturgötter als ein verkehrtes Beginnen erscheinen muß.[1]

Die Frage des Verhältnisses zwischen Am. Sp. und Ādityas läßt Gray unentschieden. Er glaubt zwar, daß die Am. Sp. ‚the Iranian counterparts' der Ādityas seien, hält aber auch die Einwände, die Hillebrandt gegen die Vergleichung dieser zwei Götterkreise erhoben hat, für bemerkenswert.

Ein anderer, aus den letzten Jahren stammender Versuch, Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas zu bestimmen, soll hier noch kurz erörtert werden. Raffaele Pettazzoni hat in einem Aufsatze ‚Amešaspentas e Ādityās' (Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica VII, 3 ff.) geglaubt, die Aməša Sp. als die sieben Planeten deuten und damit ihre babylonische Herkunft feststellen zu können. Zwar hat schon L. v. Schroeder (Arische

[1] Die Graysche Hypothese hat schon L. v. Schroeder (Arische Relig. I, 282, Anm. 1) kurz zurückgewiesen. Dagegen heißt es bei Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen², 305 (Anm. 20), Gray habe gezeigt, wie die sechs Amšaspands aus Gottheiten der materiellen Welt zu moralischen Abstraktionen geworden sind. Auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 237 nimmt an, daß die Am. Sp. Abstraktionen seien, die an die Stelle ursprünglicher konkreten Wesenheiten getreten seien.

Relig. I, 435, Anm. 2) darauf hingewiesen, daß die Ausführungen P.s nichts Überzeugendes haben, aber es erscheint mir doch notwendig, daß die aus dem Gebiete der Assyriologie geholten Beweise einer Prüfung unterzogen werden, zumal da die Berufung auf den Assyriologen Jastrow den des Assyrischen Unkundigen über die Unzulänglichkeit der Beweise hinwegzutäuschen geeignet ist. Das Resultat, zu dem der Verfasser gelangt, lautet: ‚Jedenfalls halte ich die durch spätere Zeiten bestätigte Idee einer von den einzelnen Aməša Sp. über einzelne Naturreiche: Tiere, Pflanzen, Feuer usw. ausgeübten Regierung für alt: einer Regierung, Überwachung, genauer: einer Beeinflussung; ich glaube, daß diese Idee der Beeinflussung neben der abstrakten Bedeutung der Aməša Sp. einherging, in dem Sinne, daß sie verhaltene Zustände, beziehungsweise auch Verteiler ‚guten Denkens', ‚bester Gerechtigkeit', von ‚Gesundkeit' und ‚langem Leben' sind: ich glaube, daß die ursprüngliche . . . Planetennatur das wahre Gewebe ist, welches die beiden Bedeutungen der Am. Sp., die materielle und die abstrakte, vereinigt.' Doch hören wir die Beweise! Der erste Beweis lautet (p. 8): ‚Saturn (Ninib) ist Sag-Uš = kaimānu, ‚il regolare', ‚il normale': l'ordine perfetto, *aša vahišta*.' Darauf ist vor allem zu erwidern, daß das Adjektivum *kaimānu* nicht dem Abstraktum *aša* gleichgesetzt werden darf, sondern Epitheton des Planetengottes Ninib ist und ‚beständig, dauernd, ewig' bedeutet und sich auf die Beständigkeit und Regelmäßigkeit der Bewegung des Saturn bezieht.[1] Von der Regelmäßigkeit ist aber der Weg noch weit zu dem ethischen Begriff der Wahr-

---

[1] Vgl. Muss-Arnolt, Assyr.-engl.-deutsches Handwtb., p. 396. Ferner P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, p. 114: ‚Bleibt also für Sag-Uš als Planetenname nur die Bedeutung ‚beständig', ‚treu', ‚dauernd' oder, wie Delitzsch (Gramm., S. 45 und 155) will, ‚ewig' . . . Nur Saturn kann damit gemeint sein, der durch seine verhältnismäßig langsame Bewegung und namentlich durch sein verhältnismäßig stetiges Licht den Eindruck des ‚Beständigen', ‚Ewigen' mehr als irgendeiner der anderen Planeten hervorruft.' So auch M. Jastrow jr. — auf den P. sich also zu Unrecht beruft — in Zeitschr. f. Assyr. 22, 156, n. 1: ‚. . . kaimānu . . . The name the ‚regular' and ‚steady' one is appropriately given to Saturn because of the slowness and regularity of its course.' Vgl. auch den indischen Namen des Saturn *śani* und *śanaiścara* ‚der langsam Gehende'.

heit und des Rechtes, der dem awestischen *aša* nun einmal innewohnt. Weit eher hätte P. geltend machen dürfen, daß (nach Jensen, l. c. 115) eine Tochter des Ninib *bīlit kītti* (,Herrin des Rechtes') heißt, und Kaimānu (= Saturn) *kakkab kīttu u mīšar* (,Stern des Rechtes und der Gerechtigkeit') genannt wird. Aber die Bezeichnung des Saturn als eines Sterns der Gerechtigkeit scheint auf seiner häufigen Verbindung mit der Sonne, der eigentlichen Trägerin der Gerechtigkeit, zu beruhen (M. Jastrow jr., Die Rel. Babyl. u. Ass. 483, Anm. 4; 681, Anm. 2; 699, Anm. 6), da ja Kīttu und Mīšaru Söhne und zugleich Diener des Sonnengottes Šamaš sind (Jastrow, l. c. I, 176). Wollte man trotzdem die Möglichkeit zugestehen, daß Aša Vahišta als Personifikation des Rechtes von dem Planeten Saturn als dem Träger und ,Verteiler bester Gerechtigkeit' abgeleitet sei, so bleibt doch noch die Frage offen, in welcher Beziehung denn Saturn zum Feuer stehe, zu dem Element, dessen Schutzgenius Aša V. ist. Denn wenn P. für Vohu M. festgestellt zu haben glaubt, daß seine Schutzherrschaft über das Vieh sich aus dem Namen des entsprechenden Planeten erkläre, so müßte sich doch Ähnliches auch für die anderen Am. Sp. und die ihnen entsprechenden Planeten nachweisen lassen. Aber die Hypothese Pettazzonis versagt auch in dieser Beziehung vollständig.

Wollte man dem Beweis für die Planetennatur Ašas noch einen Schein von Berechtigung zubilligen, so kann man doch nicht umhin, die Beweise, die P. nur noch für die babylonische Herkunft der Am. Sp. Haurvatāt, Amərətāt und Vohu Manah beibringt, als ganz phantastisch zu bezeichnen. So bemerkt P. (mit Berufung auf Jastrow, Zeitschr. f. Ass., l. c.) p. 8, Anm. 4: „Marte (Nergal) è Zal-Bat-a-nu' = mustabarru[1] ,saziato di morte': una designazione che ricorda — per contrapposizione? — quella di Ameretāt ,la lunga vita', propriamente ,l'immortalità', e di Haurvatāt ,la buona salute'." Über den Namen dieses Planeten bemerkt Jastrow (l. c., p. 157, n. 1) jedoch: ,The name ,satiated with death' is a distinct reference to the character of the god Nergal as the god of war, death and pestilence, with whom the planet was identified.' Ist es denkbar, daß die Iranier aus

[1] So falsch statt *muštabarru mutānu.*

solch einem grausamen, ‚sich mit Tod sättigenden‘ Planetengotte die Gestalten des Haurvatāt und des Amərətāt, die Verkörperungen der Unversehrtheit und des Nichtsterbens, gebildet hätten? Dazu käme noch, daß die Planetentheorie einen Planeten beschäftigungslos lassen müßte, wenn Haurvatāt und Amərətāt nur einem Planeten entsprächen!

Vohu Manah wird schließlich (p. 9) mit Merkur (Nebo) identifiziert. Denn ‚Schaf‘ (Lu-Bat = bibbu) sei für die Babylonier allgemeine Bezeichnung aller Planeten, besonders aber des Merkur (Nebo). Und die Herde, im allgemeinen das Tierreich, sei ja doch das eigentliche Gebiet, die eigentliche Sphäre der Wirksamkeit des Vohu Manah-Bahman!

Es sei nur noch bemerkt, daß P. sich betreffs der übrigen Am. Sp. in Stillschweigen hüllt, also ihren babylonischen Ursprung gewiß nicht irgendwie wahrscheinlich zu machen vermocht hat, selbst nicht durch so mangelhafte Anhaltspunkte, wie er sie für Aša, Haurvatāt, Amərətāt und Vohu Manah beigebracht hat.

In den Beweisen, die P. angeführt hat, um seine Hypothese zu stützen, offenbart sich die ganze Haltlosigkeit dieser Hypothese. Er hat aus den babylonischen Namen der Planeten und aus den Vorstellungen, welche die Babylonier mit diesen verbanden, weder den astralen Ursprung der Am. Sp. irgendwie bewiesen, noch auch ihre ‚doppelte Natur‘ — die abstrakte und die konkrete Konzeption — zu erklären vermocht. Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, daß den Planeten Einwirkungen auf das irdische Geschehen zugeschrieben wurden, so steht es doch auch fest, daß die Vorstellung, die sieben Planeten oder Planetengötter seien in derselben Weise, wie dies bei den Am. Sp. der Fall ist, Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente und gleichzeitig auch Personifikationen oder Verteiler ‚guten Denkens‘, ‚bester Gerechtigkeit‘ usw., den Babyloniern fremd gewesen ist.

Wie die Am. Sp., so sind nach P. auch die Ādityas an die Stelle der sieben Planeten getreten. Aber es sind nur mehr Erwägungen allgemeiner Natur, durch die er die babylonische Herkunft der Ādityas wahrscheinlich zu machen sucht. So wird der Umstand, daß zum Unterschied von Varuṇa und Mitra nur die ‚kleineren‘ Ādityas den Charakter von Abstraktionen haben, daraus erklärt, daß Mond und Sonne, denen Varuṇa

und Mitra entsprechen, bei den Babyloniern die besser bekannten Himmelskörper, die fünf eigentlichen Planeten aber nur ‚eine spekulative und wissenschaftliche Konzeption‘ gewesen seien, die sich dem Verständnis als eine Gesamtheit darboten, deren einzelne Glieder nur schwer unterschieden werden konnten und sich nur in den ihnen zugeschriebenen Einflußwirkungen offenbarten. Davon abgesehen, daß dies nicht eine ausreichende Erklärung für den abstrakten Charakter der kleineren Ādityas ist,[1] wird man die Hypothese des babylonischen Ursprungs der Ādityas als unbegründet oder sehr schlecht begründet ablehnen dürfen, solange nicht an Stelle solch allgemeiner Erwägungen einigermaßen einleuchtende, ins Einzelne gehende Beweisgründe beigebracht werden können. Als einen Beweis von solcher Art kann ich aber auch nicht die Siebenzahl der Ādityas und der Am. Sp. anerkennen. Denn selbst in Babylon ist die Zusammenfassung von Göttern zu einer Siebenzahl nicht auf die sieben Planetengottheiten (Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten) beschränkt,[2] und solange nicht gewichtigere Beweise für die ursprüngliche Planetennatur der Ādityas und der Am. Sp. angeführt werden können, darf man in der im Veda und im Awesta mehrfach zum Ausdruck kommenden Heiligkeit der Siebenzahl die natürliche Erklärung für die Siebenzahl der Gottheiten des indischen und des iranischen Götterkreises erblicken.[3] Dazu kommt noch, daß — wie ich oben (p. 106ff.) ausgeführt habe, der iranische Götterkreis in älterer Zeit sich aus mehr als sieben Gottheiten zusammengesetzt hat. Wenn sich ebendasselbe nicht auch für die Ādityas nachweisen läßt, so folgt doch andrerseits aus dem Umstand, daß die Am. Sp. des jüngeren Awesta und die Ādityas in der Siebenzahl übereinstimmen, durchaus nicht notwendig, daß auch der Götterkreis der indoiranischen Zeit, auf den beide Gruppen zurückgehen, nur aus sieben Gottheiten bestanden habe. Die Tatsache, daß die Zahl der ‚weisen Herren‘ der Gāθās mehr als sieben betragen hat,

---

[1] P. spricht nur von Bhaga, Dakṣa und Aṃśa, nicht aber von Aryaman, der doch auch zu den ‚kleineren‘ Ādityas gehört, sich aber in seinem Wesen von diesen Abstraktionen merklich unterscheidet.

[2] Vgl. Zimmern, Keilinschr. und d. Alte Test.³, 620f.

[3] So auch L. v. Schroeder, Ar. Relig. 424ff.

und die Rolle, welche die — wenigstens in einer Anzahl von Fällen auf eine ältere Neunzahl zurückgehende[1] — Siebenzahl im Veda und im Awesta spielen, lassen es vielmehr als sehr wohl möglich, ja als nahezu gewiß erscheinen, daß die Zahl der Gottheiten des indo-iranischen Götterkreises in späterer Zeit bei Indern und Iraniern auf sieben reduziert worden ist.[2]

[1] Vgl. Hüsing, Die iran. Überlieferung 26 ff. Ein Versuch, die ehemalige Neunzahl der Ādityas zu rekonstruieren, bei L. v. Schroeder, l. c. 429.

[2] Hier sei auf den Einwand Bezug genommen, daß die Siebenzahl der Ādityas für den Ṛgveda keineswegs feststehe. Man hat vor allem den Wert der zwei Stellen (IX, 114, 3 und X, 72, 8 f.) bezweifelt, in denen ausdrücklich von sieben Ādityas die Rede ist — in X, 72, 8 f. ist außer den sieben, mit denen Aditi zu den Göttern ging, auch noch ein achter genannt, den sie wegwarf —, weil diese Stellen Liedern jüngeren Ursprungs angehören. Hillebrandt (Ved. Myth. III, 97) meint, daß in IX, 114, 3 nur eine Zahlenspielerei vorliege, da in diesem Verse auch von sieben Weltgegenden mit verschiedenen Sonnen und von sieben Hotars die Rede sei. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der Dichter die Zahl der Ā. willkürlich mit sieben angesetzt habe. Weit natürlicher ist die Annahme, daß er den sieben Weltgegenden und den sieben Hotars die sieben Ā. angereiht habe, weil die Vorstellung von ihrer Siebenzahl allgemein verbreitet war. Und man darf es geradezu als eine Bestätigung dieser Annahme betrachten, wenn X, 72, 8 f. ausdrücklich sieben als die eigentlichen Ādityas bezeichnet werden. Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Rel. d. Veda², 178 f., Anm. 2, dem ich auch durchaus zustimme, wenn er auf Hillebrandts Frage ‚Warum aber dann nicht fünf [Ādityas] wie VIII, 18, 3 oder sechs wie II, 27, 1?‘ antwortet, ‚daß diese Stellen fünf, bezw. sechs Namen nennen ohne jedes Anzeichen, daß sie die Ādityas vollständig aufzuzählen beabsichtigen.‘ Dieselbe Antwort gilt auch für Harlez, der Journ. As. VII. série, tome XII (1878), 144 ff. nachzuweisen sucht, daß die Zahl der Ā. ursprünglich nicht mehr als drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen habe, und daß Bhaga, Dakṣa und Aṃśa gar nicht der Gruppe der Ā. angehören. Die Gründe, die Harlez anführt, erfordern heute wohl keine Widerlegung mehr. Wenn in den Hymnen gewöhnlich eine geringere Zahl von Ādityas — zumeist nur zwei oder drei — mit Namen genannt werden, so ist dies genau so zu beurteilen, wie wenn in den Gāϑās gewöhnlich nur ein Teil der ‚weisen Herren‘ angerufen wird (vgl. oben p. 102). Und wenn die vollständige Liste der Ā. auch nicht feststeht und in den Hymnen häufig die Namen von Ādityas mit den Namen anderer Götter vermengt erscheinen, ja schließlich auch andere Götter, wie Indra, als Ā. bezeichnet werden, so haben wir doch nicht den geringsten Grund, daran zu zweifeln, daß wenigstens in II, 27, 1 eine Liste von sechs Ādityas (Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa, Aṃśa) vorliegt. Nichts berechtigt auch zu der Annahme, daß Bhaga, Dakṣa und Aṃśa nicht von Anfang an

Die letzten Bemerkungen richten sich auch gegen die Ausführungen Oldenbergs, der bekanntlich schon viel früher als Pettazzoni die Ansicht vertreten hat, daß die Inder die Ādityas, die Iranier die Am. Sp. an die Stelle eines älteren, der indo-iranischen Zeit angehörigen Kreises von sieben Göttern gesetzt haben, den die Indoiranier aus Babylon entlehnt hätten, und daß die Ādityas zum Teile — in Varuṇa (Mond) und Mitra (Sonne), vielleicht auch in Aryaman — den alten Grundcharakter bewahrt haben, während zum anderen Teile, wie in der Religion des Zaraθuštra, Abstraktionen in die Stellen der ehemaligen Planetengötter eingerückt seien (ZDMG 50, 63 ff.; Rel. d. Veda², 190 ff.). Oldenbergs Begründung der Hypothese des babylonischen Ursprungs der Ādityas und der Am. Sp. steht auf einem ungleich höheren Niveau als die Argumentation Pettazzonis, und sie scheinen mir auch schon aus dem Grunde aufmerksamer Erwägung wert zu sein, weil das Vorhandensein einer Anzahl von Analogien zwischen dem Charakter der Ādityas und in weiterer Linie auch der Am. Sp. mit gewissen religiösen Vorstellungen der Babylonier und Assyrier nicht durchaus bestritten werden kann, wenn von vornherein auch einige Einschränkungen gemacht werden müssen. Die Frage, ob Varuṇa Himmelsgott oder Mondgott sei, will ich hier nicht zu entscheiden suchen, da sie für unsere Untersuchung belanglos ist. Zugegeben sei nur, daß manche Züge Varuṇas auf einen Mondgott hinweisen, wie auch mancherlei dafür spricht, daß Mitra-Miθra schon in sehr früher Zeit als Sonnengott vorgestellt und verehrt worden ist. Wenn aber Oldenberg (Rel. d. Veda², 189) in den Ermittlungen Hommels (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 21, 138 f.) eine Bestätigung seiner Deutung Varuṇas als eines Mondgottes und damit wohl auch einen Beweis für die Entlehnung Varuṇas aus Babylon sieht, so muß doch einmal festgestellt werden, daß die Ausführungen Hommels nicht in diesem Sinne verwertet

---

zu den Ādityas gehört haben, und daß man — wie Tiele-Gehrich, Gesch. d. Rel. II, 440 meint — die Siebenzahl erreichte, ‚indem man wenigstens ein paar Abstraktionen, Dakṣa und Aṃśa, hinzufügte.' Dagegen ist es sehr wohl verständlich, daß in späterer Zeit — vielleicht infolge der in den Hymnen auftretenden Vermengung der Ādityanamen mit anderen Götternamen — die Liste der Ādityas über die Siebenzahl hinaus erweitert worden ist.

werden dürfen. Bei näherem Zusehen zeigt es sich,[1] daß Hommels Behauptung, der Mondgott habe in zwei keilinschriftlichen Stellen den Namen Marun (Varun), nicht hinlänglich begründet ist und wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Sachverhalt ist: der Name der Mondgottheit Ai wird in den zwei Stellen durch ein Ideogramm wiedergegeben, als dessen Bedeutung ‚Ai, der (oder die) ernährende' angegeben wird. Dieses Ideogramm allein aber bedeutet *qabū* ‚Stall', ‚Hürde' und hat in dieser Bedeutung den sumerischen Lautwert *barun* oder *marun* *(varun)*. Aus dieser Schreibung darf man höchstens folgern, daß Ai als Gottheit des Stalles (oder der Viehherde) bezeichnet worden ist, während die Annahme, daß das Wort für Stall *(marun)* auch als Name des Gottes verwendet worden ist, der dann mit dem indischen Varuṇa identisch wäre, recht gewagt erscheint.[2] Und ebenso kühn ist es wohl auch, wenn Hommel aus dem Umstand, daß der Gott Dul-azag-ga — angeblich — mit dem Sonnengott Šamaš identisch oder der Gott Nabū von Dilmun ist, der auch Šu-ul genannt wird, und daß Šu-ul einmal die Glosse Mi-it-ra hat, das Recht ableitet, für Dul-azag-ga Mitra

[1] Da ich nur noch mit transkribierten babylonisch-assyrischen Texten umzugehen verstehe, habe ich die Hilfe von Harry Torczyner in Anspruch genommen, wo die Keilschrift mir Verständnis und Urteil erschwert haben.

[2] Sie wird auch um nichts wahrscheinlicher durch die Berufung darauf, daß es in einem Hymnus an den Mondgott Sin heißt, sein Wort mache Stall und Hürde gedeihen. Im Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 216, Anm. 4 sucht Hommel seine Hypothese noch durch den Hinweis auf den ‚Wert *urin* des Mondideogramms *sis*, urspr. *sin*, usin' — Sin ist ja Name des Mondgottes — zu stützen. Aber wie ich (mit Torczyners Hilfe) aus Brünnow, Classified List ersehe, hat *šēš* (Hommels *sis*), wenn es allein steht, den Lautwert *urin* und mancherlei Bedeutungen, insbesondere die Bedeutung ‚Bruder' und nur in der Verbindung *šēš.ki* die Bedeutung Nannar, Sin, wie *šēš.gal* = Nergal, Urigallu ist. Bei allem Respekt vor der Gelehrsamkeit des hervorragenden Semitisten wird man doch feststellen dürfen, daß Hommels Kombinationen oft das Maß des Zulässigen weit überschreiten. Dies gilt z. B. für seine Bemerkung (l. c. 217, Anm. 2): ‚So könnte z. B. Dakṣa und Aṃśa auch dem Paare Haurvatāt ‚Vollkommenheit' und Amərətāt ‚Unsterblichkeit' (= Mars und Saturn?) entsprechen, zumal *aṃśā* ein Wortspiel mit *aṃśu* (!!) ‚Somapflanze' zu sein scheint und der heilige weiße Haomabaum des himmlischen Paradieses ganz besonders mit der Genie Amərətāt verknüpft ist . . .'

einzusetzen, so daß in der zweiten der herangezogenen Stellen Mitra und Marun (Varun) anstatt Dul-azag-ga und Ai einträchtig nebeneinander stehen. Varuṇa kann also nicht aus Babylon stammen, weil es dort einen Gott Marun (Varun) offenbar gar nicht gegeben hat, und wenn Mitra in einem aus der Zeit Assurbanipals herrührenden Text unter den Namen des Sonnengottes erscheint, so liegt der Schluß, daß wir es hier mit einem fremdländischen, den Babyloniern wohlbekannten Gottesnamen, dem arischen Mitra zu tun haben, denn doch viel näher als die Annahme, daß die Arier diesen Gott aus Babylon bezogen haben. Ganz ähnlich verhält es sich ja auch mit dem Namen (ilu) As-sa-ra (ilu) Ma-za-aš, der jedenfalls dem Ahura Mazdā entspricht. Denn dieser Name ist in einem ebenfalls aus der Bibliothek des Assurbanipal stammenden Text enthalten und erscheint dort inmitten einer Liste von zum Teile fremdnationalen Gottheiten.[1] Und wenn unmittelbar nach diesem Namen ‚die Igigi, die Götter des Himmels‘ und ‚die Anunnaki, die Götter der Erde‘, erwähnt werden, so folgt daraus nicht die Identität der Igigi und der Anunnaki mit den Aməša Spəntas und den ‚Erzdämonen‘ und damit die babylonische Herkunft der Am. Sp. Da As-sa-ra Ma-za-aš zweifellos ein nichtbabylonischer Gott ist, so wird man, wenn man aus seiner Verbindung mit den Igigi und Anunnaki überhaupt auf das Vorhandensein irgendeines Zusammenhanges dieser Götter mit den Am. Sp. und ihren dämonischen Gegnern schließen will, nicht über die Vermutung hinausgehen dürfen, daß der Verfasser der Götterliste an die Stelle der zu Ahura Mazdā gehörigen Göttergruppe und ihrer Widersacher die Göttergruppen der Igigi und Anunnaki eingesetzt habe, weil sich dem Babylonier manche, wenn auch äußerliche Ähnlichkeiten zwischen den babylonischen und den iranischen Gruppen aufgedrängt haben mochten. Diese Ähnlichkeiten konnten darin gefunden werden, daß sieben oder acht Igigi und neun (gelegentlich aber auch weit mehr) Anunnaki gezählt wurden, die Igigi als Götter des Himmels den Anunnaki als Göttern der Erde (Unterwelt) gegenüberstanden und einige der großen Hauptgötter als Könige

---

[1] Vergleiche auch die treffenden Bemerkungen Hillebrandts, Ved. Myth. III, 53, Anm. 3.

der Igigi oder der Anunnaki bezeichnet zu werden pflegten. Eine Wesensverwandtschaft besteht sicherlich nicht. Denn wenn die Anunnaki auch in der Unterwelt hausend und als Richter der Toten gedacht werden, so stehen sie doch nicht wie die ‚Erzdämonen' den Am. Sp. als Vertreter des bösen Prinzipes den Igigi gegenüber. Sie sind vielmehr ‚große'[1] Götter, als deren König insbesondere der erhabene Bēl gilt, sind Wächter des in der unterirdischen Wassertiefe, aber auch im Himmel befindlichen Lebenswassers, bilden mit den Igigi die große göttliche Ratsversammlung, in der das Schicksal der Erde und der Menschen bestimmt wird,[2] sie werden (Thureau-Dangin, Die sum. u. akk. Königsinschr. 123) als Schutzgötter der Länder und als Helfer der Schwachen und Frommen, deren Leben sie verlängern, angerufen, und Babbar (Šamaš), der Oberste im Himmel und auf Erden, wird (ibid. 209) ‚der größte der Anunnaki' genannt.[3]

Damit sind die Aufstellungen und Schlüsse Hommels wohl endgültig erledigt. Läßt sich somit auf diesem Wege ein Nach-

---

[1] Keilinschr. Bibl. VI, 1, p. 583. Vgl. ‚die großen Igigi' Beitr. z. Assyr. V, 325.

[2] Vgl. Zimmern, Keilinschr. u. A. Test.[3], p. 451 ff., Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 197 ff.

[3] Šamaš ist ‚der ‚Lichtverbreiter der I. und An.' (A. Schollmeyer, Sumer.-bab. Hymnen u. Geb. an Šamaš 58), der ‚Glanzverbreiter der An.' (ibid. 118), ‚Herr der An.' (ibid. 64 f.), wie Marduk (Beitr. z. Ass. V, 350) ‚Oberherr der An. und Leiter der I.' ist. Wenn Š. aus dem ‚großen Berge' herauskommt, treten die großen Götter zum Gericht vor ihn hin, treten die An. zur Fällung von Entscheidungen vor ihn hin (Schollmeyer, l. c. 29 und 37). Er ist ja als König des Himmels und der Erde Leiter (Aufseher) der oberen und der unteren Bereiche (ibid. 96 u. 98; 81 und 87), also der Bereiche der I. und An. Auch Nannar (Sin), der Mondgott, ist ‚König der An.' (Leipz. semitist. Stud. II/4, p. 33 u. 35). Wenn ferner Nergal, der schreckliche Herr des Totenreiches, ‚der Oberste' und ‚der Gewaltige der An.' heißt (J. Böllenbrücher, Gebete und Hymnen an Nergal 13 f., 24 u. 26), so darf man daraus nicht mit Böllenbrücher (p. 28) schließen, daß unter den An. ‚hier vielleicht speziell die Götter (und Dämonen?) der Unterwelt zu verstehen' seien, ‚deren Gebieter und Anführer Nergal als König des Hades ist'. Denn er wird offenbar wegen der ihm zugeschriebenen Machtvollkommenheit so genannt, wie er ja (ibid. 24 u. 26) auch ‚Oberherr' und ‚Erhabener der großen Götter' heißt und trotz seines grausamen Charakters manche auszeichnende Attribute (Barmherzigkeit, Belebung der Toten, Weitsinnigkeit und Allwissenheit, Szepter und Entscheidungen) mit anderen

weis für die Entlehnung der Ādityas und Am. Sp. aus Babylon nicht erbringen, so kann doch auch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Vorstellungen, die mit den Ādityas verknüpft sind, sich von den sonstigen religiösen Vorstellungen der vedischen Inder, von ihrer Auffassung der anderen Götter scharf abheben, daß die an Varuṇa gerichteten Hymnen in Ton und Inhalt in auffallender Weise an die babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußgebete erinnern. Das Herrentum oder Königtum, die starke Betonung des Moralischen, des Rechtes, der Sünde (Schuld), der Barmherzigkeit, der Unverletzlichkeit der Satzungen, das schlaflose Überwachen und Beobachten des Tuns der Menschen, die Zerknirschtheit und seelische Not des sündigen Menschen sind Züge, die die Ādityas, vor allem Varuṇa und Mitra, mit babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere mit dem Mondgott Sin und dem Sonnengott Šamaš, gemein haben. Höchst auffällig ist insbesondere die Übereinstimmung in der Vorstellung, daß der Mensch durch die Sünde und durch die mit ihr als Strafe auftretenden Krankheiten in Fesseln geschlagen, und daß der Gott angefleht wird, diese Fesseln zu lösen. Einige Beispiele mögen zur Veranschaulichung dienen. Wie unter den Ādityas insbesondere Varuṇa und Mitra Könige und Oberherrscher der ganzen Welt, Herrscher im Himmel, im Luftraum und auf Erden (ṚV. V, 63, 2; VII, 64, 1 usw.), die Herren (*ásura*) unter den Göttern (VII, 65, 2) sind, Königtum (*rāṣṭrá*), unanfechtbare (*ná ... ādhṛ́ṣe*), unerreichbare und ungeschmälerte (*ávihruta*) Herrschaft und Herrentum (*asuryà*) besitzen (IV, 42, 1f.; I, 136, 1; VII, 66, 2; V, 66, 2), Varuṇa, der Asura, der König aller, der Götter und der Menschen (II, 27, 10), König der Königreiche, Besitzer unbestreitbarer Herrschaft

---

großen Göttern (Sin, Šamaš, Ea, Marduk) teilt oder von ihnen übernommen hat. Wären die An. jemals als Dämonen der Unterwelt angesehen worden, so würde man von ihnen nicht ausgesagt haben, daß sie Leben in Gesundheit schenken (Schollmeyer, l. c. 36 u. 42), und daß ihre Verehrung das Leben verlängert (Leipz. sem. St. II, 1, p. 7). Mit welchem Rechte unter diesen Umständen Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. alten Or. 204) von den ‚sieben Ig. und den sieben An.' als ‚den sieben guten Engeln und den sieben bösen Geistern' sprechen durfte, ist mir unbegreiflich. Über die sieben bösen Dämonen, die mit den An. nicht das geringste zu tun haben, vgl. Zimmern, Keilinschr. u. A. Test.[3] 458 ff.

ist (VII, 34, 11), alle Götter dem Mitra und dem Varuṇa die Herrschaft eingeräumt haben (VI, 67, 5), so wird auch babylonisch-assyrischen Göttern, besonders Sin und Šamaš, das Attribut des Königtums und Herrentums beigelegt. Sin ist ‚Herr von selbst‘ (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 16f.),[1] Herrscher unter den Göttern, an Königtum sehr vollkommen (ibid. 1 u. 5), König der Könige, Herr, der im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern, seinen Brüdern, nicht seinesgleichen hat und im Königtum über das All die Länder beherrscht (ibid. 3 u. 6; 23). Und Šamaš wird öfter Herr und König, König im Himmel und auf Erden, auch großer Herr im Himmel und auf Erden genannt (Schollmeyer, l. c., pass.).[2] Wie Varuṇa (I, 25, 13) einen goldenen Mantel — offenbar als Zeichen seiner Herrscherwürde — trägt und Schmuck anlegt, so schreitet Sin im Kleide der Majestät (*tīdiq rubūtu*) einher (Lpz. s. Stud., l. c. 1 u. 5),[3] legt ein hehres Gewand an und bedeckt sich (ibid. 23) — wie Ištar (Jensen, Keilinschr. Bibl. VI/2, 124f.) — mit der Herrschermütze.[4] Sind Varuṇas und

---

[1] So auch Enlil, vgl. Zimmern, Der alte Orient XIII/1, p. 8.

[2] Ähnliches wird von anderen Göttern ausgesagt. So ist Marduk ein großer Herrscher unter den Göttern (Beitr. z. Ass. V, 325), König des Himmels und der Erde (334 u. 336), König der Gesamtheit, ohnegleichen (321f.); er trägt Herrentum und Königswürde (309 u. 312), trägt Königswürde und hält Herrentum (381 u. 383). Ištar, die Tochter des Sin, heißt Fürstin, Königin aller Wohnstätten, Herrin der Herrinnen, Herrin des Himmels und der Erde (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 124ff.).

[3] Marduk trägt ein ‚Kleid des Herrentums‘ (*tīdiq bēlūti*): Beitr. z. Ass. V, 310 u. 313.

[4] Außer unanfechtbarer und unerreichbarer Herrschaft besitzen Mitra und Varuṇa (I, 136, 1; 151, 1) auch unanfechtbare und unerreichte Göttlichkeit. Damit darf man wohl die Stelle in einem Hymnus an Sin (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6) vergleichen: ‚Herr, der du im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern . . . nicht deinesgleichen hast; König der Könige, . . . dessen Göttlichkeit (*ilūtu*) kein Gott gleichkommt.‘ Seine Göttlichkeit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer (l. c. 2 u. 5). Man vergleiche ferner ṚV. I, 25, 10: ‚Varuṇa hat sich . . . zur Königsherrschaft niedergesetzt‘ und VIII, 25, 8 (ebenso von Mitra und Varuṇa) mit Keilinschr. Bibl. VI/1, p. 20f. ‚er (Marduk) schlug seinen Sitz auf zur Königsherrschaft‘ (*ana malikūtum*). Hier sei noch angefügt, daß die Ādityas VIII, 56 (67), 13 ‚die Häupter (*mūrdhānaḥ*) der Völker‘ genannt werden, und daß Šamaš (Schollm. 69) ‚Erster der Länder‘ heißt.

der anderen Ādityas ‚Satzungen' fest und unerschütterlich, so daß sie auch von den anderen Göttern nicht beeinträchtigt werden können, so begegnen wir bei den Babyloniern und Assyrern häufig der nah verwandten Vorstellung, daß das Wort, der Befehl, die Entscheidung, Satzung eines der großen Götter ‚nicht geändert', nicht ‚zurückgehalten' (gehemmt, rückgängig gemacht) werden können (Lpz. sem. St., l. c. 2 u. 6; 23; Schollmeyer, l. c. 32 u. 39; 64f. usw.). Gegen Sins Entscheidung (Satzung) kommt niemand an (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6), und wie er die Entscheidungen, die sonst auch ‚hoch' oder ‚erhaben' genannt werden, für Himmel und Erde entscheidet (l. c. 2 u. 6), so leitet Šamaš (Schollmeyer 55 u. 57) das Gesetz für die Gesamtheit der Menschen. Selbst *dhṛtávrata* (‚die Satzungen festhaltend'), das Beiwort der Ādityas, scheint eine Entsprechung in den babylonisch-assyrischen Texten zu haben. Denn Ištar ‚hält' (*ḫa-mi-mat*: Keilinschr. B. VI/2, p. 124f.) alle Entscheidungen (Satzungen) fest,[1] wie die Hand des Ninib das Gesetz

[1] Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 19 unrichtig ‚erteilst alle Befehle'. Schon die angeführten Stellen beweisen, daß *ḫamamu* in dieser und ähnlichen Verbindungen ‚festhalten' bedeutet. Diese Bedeutung wird auch dadurch erwiesen, daß in der oben zitierten Stelle King, Magic 16 für *ḫamamu* das Verbum *tamaḫu* (‚fassen, festhalten, zusammenhalten') steht, das mit *našû* (‚tragen') abwechselt (Marduk trägt die Königswürde und hält das Herrentum: Beitr. z. Ass. V, 309; 381). Und parallel mit *našû* erscheint *ḫamamu* Beitr. z. Ass. V, 309 ‚du hältst alle Weisheit'. Wie *ḫamamu* und *tamaḫu* in der Verbindung mit einem Worte für ‚Satzung', ‚Entscheidung' dem ind. *dhṛ* entspricht, so erinnern auch die angeführten Wendungen ‚Königswürde und Herrentum tragen oder halten' an die indische Verbindung von *dhāráyati* mit *kṣatrá* und *asuryà* (VI, 67, 6; 36, 1; 74, 1). Wenn in den zwei letztgenannten Stellen *asuryàm* anderen Göttern zugeschrieben wird, so liegt zweifellos Übertragung von den Ādityas vor, die Herrschaft und Herrentum erlangt haben (V, 66, 2), halten und behüten (*rákṣamāṇā asuryàm*: II, 27, 4)' wie sie die Satzungen halten und behüten. Entsprechung von *dhṛ* und *tamaḫu* und Übereinstimmung der Vorstellungen liegt auch vor, wenn nach II, 27, 4 die Ādityas, die Hüter der gesamten Welt, das sich Bewegende und das Unbewegte ‚halten' (*dhāráyanta*) und Sin (Lpz. sem. St., l. c. 1 u. 5) das Leben des ganzen Landes in seiner Hand ‚hält' (*tam-ḫu*). Daß die babylonisch-assyrischen Ausdrücke für ‚Entscheidung', ‚Satzung', ‚Wort', ‚Befehl' tatsächlich dem indischen *vrata* entsprechen, wird auch noch durch andere Stellen bestätigt. So hat der Gott Enlil (Beitr. z. Ass. V, 309 u. 312; Keilinschr. B. VI/2, p. 108 f.) die Satzungen

aller Götter hält (*tam-ḫat*: King, Bab. Magic 16 u. 18). Der Sturmvogel Zû will die Schicksalstafeln der Götter rauben und dann die Satzungen aller Götter halten (*lu-uḫ-mu-um*) und Herr über die Entscheidungen sein (Keilinschr. B. VI/1, p. 48f.), und Ištar hält das Band der Satzungen (*te-ri-e-ti*) fest (*ḫa-am-mat*: Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwtb. 323).

Die Ādityas stimmen ferner mit einzelnen babylonisch-assyrischen Gottheiten, vor allem mit Šamas, aber auch mit Sin, darin überein, daß sie Hüter der Welt und alles durchschauende Hüter des Rechtes sind. Die Ādityas sind (II, 27, 4; VIII, 25, 1) Hüter (*gopāḥ*) der gesamten Welt, wie die zu ihnen in enger Beziehung stehende Sonne Hüterin alles Unbeweglichen und Beweglichen ist (VII, 60, 2). Ebenso gilt Šamaš als Beaufsichtiger der Menschen aller Länder, als Hüter dessen, was oben und was unten ist, als Hirte aller belebten Wesen, als Hirte der unteren und als Hüter der oberen Bereiche (Schollmeyer 80f. und 87). Auch Ištar heißt (Keilinschr. B. VI/2, p. 126f.) Hirtin der Menschen.[1] Die Ādityas beobachten, indem sie von oben herabschauen wie Späher von der Zinne (VIII, 47, 11), das Tun der Menschen. Auch das Fernste ist ihnen nahe und sie durchschauen das Gute und das Böse (II, 27, 3), wie die Sonne das Rechte und das Böse bei den Menschen schaut (VI, 51, 2; VII, 60, 2) und die Gedanken bei den Menschen wahrnimmt (VII, 61, 1). Varuṇa nimmt das Verborgene wahr und schaut das Getane und das, was zu tun beabsichtigt ist (I, 25, 11); wo zwei beisammensitzend beraten, da weiß dies

(*tērēti*) des Marduk groß gemacht, wie er im Verein mit Anu und Ea auch das Herrentum der Ištar groß gemacht hat (KB VI/2, p 126 f.). Šamaš entscheidet die Entscheidungen der großen Götter und leitet die Satzungen des Enlil (Schollm. 112). Ištar tritt vor, um am Himmel die Satzungen ihres Vaters Sin und ihres Bruders Šamaš zu leiten (KB. VI/2, p. 120 f.). Marduk setzt die Satzung für die Wassertiefe fest (Muss-Arnolt, Handwtb. 1197). Nebo ist als Schicksalsbestimmer *ḫamim kullat parṣe* ‚der alle Entscheidung (in Händen) hält' (Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 2 ‚Befehlsinhaber'; p. 24 f.) und ‚Halter aller Entscheidungen und vollkommen in bezug auf die Satzungen' (p. 29 f.).

[1] Vgl. auch VIII, 25, 7 ‚die (Mitra und Varuṇa) vom hohen Himmel her gleichsam die Herden (*yūthā*) überschauen' und VII, 60, 3 von der Sonne, ‚die Euch, o M. und V., gehörend, die Geschöpfe wie Herden überschaut'. *Gopā* und *rē'ū* ‚(Hirt)' decken sich also vollständig.

Varuṇa als dritter; selbst wenn einer über den Himmel weiter hinaus stiege, käme er von Varuṇa nicht los (Ath. V. IV, 16, 2; 4).[1] Vorstellungen dieser Art begegnen wir — begreiflicherweise — insbesondere bei dem Sonnengott Šamaš, dessen Licht überallhin, in die weiteste Ferne dringt und alle Menschen schaut (Schollmeyer 80f. und 87; 47 u. 49). Von allen Ländern, soviele ihrer die Zunge nennt, kennt er die Gedanken und überschaut er die Schritte (l. c. 81 u. 88); den Gerechten kennt er, den Bösen kennt er (55 u. 57). Aber auch Sin, die Leuchte des Himmels und der Erde, dessen Licht riesig ist wie [das des] Šamaš, seines Erstgeborenen (Lpz. sem. St., l. c. 12 f.), durchschaut alles. Man wird an den oben erwähnten Vers des Atharvavedaliedes erinnert, wenn man in einem an Sin gerichteten Hymnus (Lpz. s. St., l. c. 20 f.; so auch an Šamaš: Schollmeyer 61 u. 63) die Worte liest: ‚Wenn du deine Augen erhebst, wer entkäme da?‘ Mit der dem Sinn zugeschriebenen Fähigkeit, alles, auch das Fernste, wahrzunehmen, hängt es offenbar zusammen, wenn an ihm (Lpz. s. St., l. c. 2 und 6) der ‚ferne (weite) Sinn‘ (*libbu rūqu*) gerühmt wird, den kein Gott durchschaut. Auch Enlil, dessen Augen unermüdlich schauen, wird (KB. VI/2, p. 84 f.) ‚fernen (weiten) Sinn besitzend‘ genannt. Dieser Ausdruck meint ursprünglich, mag er auch später so verstanden worden sein, ebensowenig wie das Beiwort des Nebo und des Marduk *rapša uzni* (‚weiten Sinn — eigentl. Ohr, Gehör — habend‘) und ähnliche Ausdrücke Weisheit schlechthin, sondern das Wahrnehmen und Wissen von Dingen, die jenseits des

---

[1] Mit diesem Liede des Atharvaveda ist bekanntlich schon längst Psalm 139 verglichen worden. Sie weisen tatsächlich, zum Teil auch in der Gedankenfolge, weitgehende Ähnlichkeiten auf. Es ist möglich, daß der übereinstimmende Gedankenkomplex einer gemeinsamen Quelle entstammt. Dagegen ist Brunnhofers Annahme (Iran u. Turan 188 ff.), daß beide Stücke ‚medischen‘ Ursprungs seien, sehr schlecht begründet und unhaltbar. Ihr hat Hommel zugestimmt, der (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 228, Anm. 2) in dem siebenten Verse des indischen Liedes (die Fesseln mögen den die Unwahrheit Sprechenden binden, den die Wahrheit Sprechenden aber frei lassen) mit Unrecht eine ‚echt eranische Anschauung‘ feststellen zu dürfen glaubt. Ganz unzulässig ist natürlich die Annahme von A. Jeremias, Das a. Testam. im Lichte d. a. Or., 3. Aufl., p. 583, das Lied des Atharvaveda werde ‚israelitisch beeinflußt sein‘.

beschränkten Gesichtskreises liegen.[1] Da ist es denn auch bemerkenswert, daß auch die weiten (weithin reichenden: *urávaḥ*), tiefen (*gabhīráḥ*),[2] vieläugigen, sonst auch als weithin schauend (*urucákṣas*) bezeichneten Ādityas, denen auch das Fernste nahe ist (II, 27, 3), das dem babylonisch-assyrischen Ausdruck genau entsprechende Beiwort *dīrghádhiyaḥ* (‚fernen, weithin reichenden Sinn habend': II, 27, 4) erhalten. Ohne zu schlafen und nicht schlummernd (II, 27, 9; VII, 60, 7 usw.) behüten und durchschauen sie alles; ja, selbst wenn sie schlummern, haben sie doch achtsam alles wahrgenommen (VIII, 25, 9). Ganz ähnlich aber heißt es in einem Hymnus an Šamaš, den ‚Hüter des Landes': ‚Schlummerst du, schläft doch dein Auge nicht über dem Lande' (Schollmeyer 126 f.).[3]

Mit der Feststellung, daß das Licht von Sin und Šamaš überallhin dringt und daß sie das Gute und das Böse durchschauen, verbindet sich bei ihnen wie bei den Ādityas die Anschauung, daß sie Hüter nicht nur der Welt, sondern auch des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit sowie Rächer und Bestrafer des Unrechtes sind. Es braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden, welche hervorragende Stelle das *Ṛta* (‚Recht') in dem mit Ādityas verknüpften Vorstellungskreise einnimmt. Sie sind Hüter des großen Rechtes (VI, 51, 3), ververkünden das erhabene Recht (I, 151, 4; VIII, 25, 4), das neben den Ādityas und anderen Göttern schließlich als Gegenstand der Verehrung angerufen, also personifiziert wird (I, 75, 5; X, 66, 4), sind Besitzer des Rechtes (*ṛtávan*) und Hasser (VII, 66, 13) und Rächer (VII, 60, 5) des Unrechtes. Das *Ṛta* hat nun eine Parallele im *kittu* (‚Recht; Wahrheit') und *mīšaru* (‚Gerechtigkeit', eigentlich ‚Geradheit') der Babylonier und

[1] Vgl. Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 27 f.: ‚der Aufseher der Gesamtheit des Himmels und der Erde, der jegliches Ding weiß; der weitsinnige (*rapša uzni*).'

[2] D. i. weisen. Vgl. bab.-ass. *nīmēqu* ‚Tiefe; Weisheit'.

[3] Dergleichen wird gelegentlich wohl auch von anderen Göttern ausgesagt worden sein. So schaut auch Bēl-Marduk mit seinen Augen alles (Beitr. z. Ass. V, 380 u. 382). Aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß solche Vorstellungen in erster Linie mit der Gestalt des Sonnengottes Šamaš und offenbar auch mit der des Mondgottes verknüpft gewesen und wie manche andere Vorstellungen und Epitheta auch auf andere Götter übertragen worden sind.

Assyrer. Und zwar gehören auch *kittu* und *mīšaru* vornehmlich dem Vorstellungskreise des Mondgottes Sin und des Sonnengottes Šamaš, besonders dem des letztgenannten Gottes, an. Das Wort des Sin läßt Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kittu*) sprechen (Leipz. sem. St. II/4, p. 3 u. 6), und er ist es, der Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden leitet und hervorkommen läßt (l. c. 4 u. 7). Wenn zwischen *kittu-mīšaru* und *ṛtá* insofern ein wesentlicher Unterschied zu bestehen scheint, als *ṛtá* nicht nur ein moralisches Prinzip ist, sondern auch eine kosmische Potenz, auf der das gesetzmäßige Geschehen der Welt beruht, so dürfen wir doch vielleicht eine Spur der letzterwähnten Vorstellung darin erblicken, daß *kittu* und *mīšaru* auch im Himmel waltend gedacht werden.

Sin richtet auch in Recht und Gerechtigkeit (l. c. 46 f.; so auch seine Tochter Ištar: Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 126 f. und Marduk: Beitr. z. Ass. V. 310 u. 313). Der eigentliche Richter aber ist Šamaš. Er ist der große Richter des Himmels und der Erde (Cod. Ḫammurapi, Col. 40, 85; Schollmeyer, pass.), ein unbestechlicher Richter (Schollm. 58; 96 u. 98), Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit (64 f. usw.), der festsetzt Recht und Gerechtigkeit (58). Er ist die Gerechtigkeit und Weisheit der Länder, gerecht in den Himmeln, die Gerechtigkeit erhebt zu ihm ihr Haupt (55 u. 57), und Recht und Gerechtigkeit, die auch als seine Kinder oder Diener gedacht werden, stehen zu seiner Rechten und Linken (66 ff.).

Als allsehender Wächter, als Hirt und als Hüter des Rechtes ist Šamaš, dem in einem Hymnus (Schollm. 59 f.) gewünscht wird, daß Gerechtigkeit, sein geliebter Bote, ihn recht leiten, daß sein Pfad richtig (gerade) sein, daß er seinen Weg recht machen und auf einer festen Bahn einhergehen möge, auch Wegweiser, der die oberen und die unteren Bereiche und die Menschheit recht leitet (*muštēširu*, von derselben Wurzel wie *mīšaru* ‚Gerechtigkeit'), der den leitet, der ohne Leitung ist (l. c. 96 u. 98; 133 f.; 126 f) und den Weg des ungerechten Königs irrig macht (Cod. Ḫamm. 43, 23). Auch Sin, dessen Licht ein Führer der (eig. vorangehend vor den) Menschen ist (Leipz. s. St. II/4, p. 23), und der die Menschen recht zu leiten vermag (l. c. 12 f.), wird angefleht: ‚Möge mein Weg günstig,

mein Pfad recht (gerade, richtig) sein!‘ (l. c. 13 f.), wie der Anbeter des Šamaš bittet: ‚Ich will recht (in Geradheit) wandeln‘ (Schollm. 75 u. 77) und ‚in deinem Gericht möge ich in Geradheit wandeln‘ (107 f.); ‚mache günstig meinen Weg‘ 75 u. 77). Natürlich kommt Ähnliches auch in Verbindung mit anderen Göttern vor. Es ist nun von Interesse, daß wir diesen Vorstellungen von der rechten Führung und dem rechten Weg auch bei den Ādityas begegnen. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß Varuṇa (VII, 40, 4) ‚Führer des Rechtes‘ (*netá . . . ṛtásya*)[1] heißt und Marduk (Beitr. z. Ass. V, 289) ‚Leiter des Rechtes‘ (*mušēšir kītti*) genannt wird. Der ‚Weg des Rechtes‘ ist der Weg der Ādityas, und da sie Beschützer sind, ist dieser Weg ungefährdet und gut gangbar (ṚV. VIII, 31, 13; 18, 2). Sie werden oft angerufen, guten, gut gangbaren und zum Ziele führenden Weg zu schaffen und auf ihm aus Not und Gefahren zu führen (I, 25, 12; II, 27, 6 f.; VII, 62, 6; 64, 3; V, 64, 3 usw.). Sie sollen in richtiger (gerader) Führung (*ṛjunītí*) führen. Wenn es I, 41, 5 das Opfer ist, das die Ādityas auf geradem (*ṛjú*) Wege führen, so hat hier der ‚gerade Weg‘ der Ādityas eine Umdeutung in kultischem Sinne erfahren.[2] Denn er ist ursprünglich derselbe Weg, der in dem vorausgehenden Verse als für den dem Recht folgenden (frommen) Mann gut gangbar bezeichnet wird. Mag auch noch bei anderen Göttern von Führung (*práṇīti*) die Rede sein, und mögen sie wie Varuṇa ‚Führer‘ (*praṇetṛ́*) genannt werden,[3] so ist es doch unverkennbar, daß das Führen auf geradem und sicherem Wege ein Zug ist, der ursprünglich nur dem Wesen der Ādityas eigentümlich gewesen ist. Sie heißen darum auch ‚die Geradesten‘ (*rájiṣṭhāḥ*: VII, 51, 2), deren Führung gut ist (V, 67, 4: *sunīthā́saḥ;* X, 63, 13: *náyathā sunītíbhiḥ*; vgl. auch ibid. 10: *suśármāṇam áditim supráṇītim*). Es vereinigen sich also wie in den angeführten babylonisch-assyri-

[1] Es ist darum noch immer am wahrscheinlichsten, daß in *ṛtanībhyaḥ* (II, 27, 12) *ṛta-nī* ‚das Recht führend (leitend)‘ steckt. Auch daran, daß die Ādityas auch ‚Wagenlenker des Rechtes‘ heißen, sei hier erinnert.

[2] Dasselbe gilt für I, 79, 3: *náyann ṛtásya pathíbhī rájiṣṭhaiḥ* (hernach Aryaman, Mitra, Varuṇa erwähnt).

[3] Von den Ādityas auf Soma übertragen ist z. B. I, 91, 1: *tvám rájiṣṭham ánu neṣi pánthām,* wie insbesondere der 3. Vers mit der Erwähnung des Varuṇa, Mitra und Aryaman beweist.

schen Stellen auch bei den Ādityas die Vorstellungen von dem sicheren, wohl behüteten und dem in moralischem (dann auch in kultischem) Sinne geraden, rechten Wege. Wie aber Šamaš, von der Gerechtigkeit recht geleitet, auf einer festen und geraden (richtigen) Bahn wandelt, so ist schließlich der ,Weg des Rechtes', der gerade Weg, offenbar auch die Bahn, in der die Ādityas wandeln, die ja nicht nur Hüter des Rechtes bei den Menschen sind, sondern selbst auch das Recht besitzen (sich daran halten) und im Recht geboren sind, wie sie ja nicht nur Bestrafer des sündigen Tuns des Menschen, sondern auch selbst frei von Sünde sind. Wie in der Vorstellung der vedischen Sänger der Weg des Gottes und der Weg des Menschen in einen Weg zusammengefallen sind, zeigt am deutlichsten das Beispiel des Aryaman: sein Pfad ist unüberwindlich (X, 64, 5) und für die Götter unüberschreitbar und von Menschen nicht zu erschauen (I, 105, 13), und andrerseits bittet der Sänger: ,Auf dem Pfad des großen Aryaman mögen wir an den Bösgesinnten (ungefährdet) vorbeikommen' (I, 105, 6). Daraus dürfen wir aber schließen, daß es sich mit den Wegen, auf denen die anderen Ādityas führen, ebenso verhalten wird, daß also der ,Pfad' nicht, wie Hillebrandt (Ved. Myth. III, 79) anzunehmen scheint, ein nur für Aryaman charakteristischer Zug ist. Stellen, in denen die Vorstellung von dem Pfad der Ādityas, nicht des Aryaman allein, noch ziemlich deutlich zu Tage tritt, sind VIII, 18, 2: ,Ungefährdet ist der Pfad dieser Ādityas, untrügliche Hüter sind sie', II, 27, 6: ,Gut gangbar ist Euer Pfād, o Aryaman, Mitra, Varuṇa . . . ', V, 64, 3: ,Damit ich gewiß das Ziel erreiche, möchte ich auf dem Pfad des Mitra gehen.' Die Hymnendichter scheinen allerdings den Pfad der Ādityas mit Vorliebe mit der Sonnenbahn identifiziert zu haben. So in dem an die Ādityas gerichteten Liede I, 136, Vers 2: ,Sichtbar wurde die Bahn, die für den weiten Raum zu weit ist; der Weg des Rechtes wurde (in seine gerade Richtung) gelenkt durch Strahlen (als Zügel), das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) durch Strahlen; hell leuchtend ist die Stätte des Mitra, Aryaman und Varuṇa.' Das *ṛtá* befindet sich ja (V, 62, 1) dort, wo man die Rosse der Sonne ablöst. Und die Sonne (auch Savitar) erscheint auch sonst dem Kreis der Ādityas eng angeschlossen, ist Hüterin der Welt, allsehend, das Rechte und das Böse bei den Menschen

schauend; das reine, sehenswerte Antlitz des *ṛtá* leuchtet auf beim Aufgang der Sonne (VI, 51, 1). Ob diese Beziehung des Pfades auf die Sonnenbahn ursprünglich ist, braucht hier nicht untersucht zu werden.

Es ist schon oben angedeutet worden, daß der Vorstellungskreis der Ādityas manche Anschauungen über Schuld und Sünde mit der babylonisch-assyrischen Religion gemeinsam hat, und zwar sind auch hier wieder insbesondere Sin und Šamaš Träger der übereinstimmenden Züge. In den Liedern des Ṛg- und des Atharvaveda wird die Sünde bekanntlich häufig als Fessel vorgestellt, von der die Menschen gebunden werden,[1] und es ist insbesondere Varuṇa, der oft angefleht wird, die Sünde oder die Fessel — die Fessel des Varuṇa — zu ‚lösen' (I, 24, 9: *kṛtáṃ cid énaḥ prá mumugdhy asmát*; 14: *énāṃsi śiśrathaḥ kṛtāni*; 15: *pāśaṃ . . . ví . . . śrathāya*; V, 85, 7: *ágaḥ . . . śiśráthaḥ*; 8: *ví ṣya*; VIII, 56 (67), 8: *má naḥ sétuḥ siṣet*; Ath. V. IV, 16, 6 f.: *yé te pāśā varuṇa . . . sinantu sárve ánṛtaṃ vádantaṃ yáḥ satyavādy áti táṃ sṛjantu . . . má te mocy anṛtavák*, usw.) So löst (*tapaṭṭar*) auch Sin (Lpz. sem. St. II/4, p. 47 f.) die Sünde desjenigen, welcher Sünde (*arnu*, sonst auch *annu* usw.) hat, und er wird angefleht, die Sünde zu lösen (*puṭṭur*) und die Missetat abzunehmen (eig. auch zu ‚lösen': *tapšur*). In wie naher Beziehung der Mondgott Sin zur Sünde steht, ersieht man auch aus dem Abschnitt des Kodex des Ḫammurapi, in dem (Col. 42 ff.) auf den ungerechten König göttliche Strafen, die der Wesenheit der einzelnen Götter entsprechen, herabgewünscht werden: Sin soll ihm schwere Schuld und große Sünde auferlegen, die an seinem Körper nicht zunichte wird (Col. 43, l. 46 ff.). Auch an Šamaš wendet man sich mit der Bitte, die Sünde zu lösen (Schollmeyer 32 u. 39). ‚Den Gebundenen in den rechten Zustand zu bringen, den Kranken zu beleben, steht bei dir', heißt es in einem Hymnus (46 u. 48). Und nachher: ‚Dem Menschen . . . ist Strafe für Sünde auferlegt;[2] seine Glieder

---

[1] Von der Fessel (*banda*) der Sünde ist auch im Awesta, Vidēvd. 3, 41 die Rede.

[2] Nicht ‚Strafe für Sünde', sondern die Sünde selbst, die Sündsubstanz als Fessel, ist doch wohl gemeint, wenn es von Šamaš (Schollm. 83 u. 89) heißt: ‚Auf den bestechlichen Richter legst du Schuld', oder sonst auch (Muss-Arnolt, Handwtb. 56 a u. 310 b): ‚Dem Sünder lege seine

sind krank . . . Auf deinen Befehl werde seine Sünde gelöst, seine Schuld entfernt; seine Gebundenheit werde in den rechten Zustand gebracht, von seiner Krankheit möge er genesen.' Den Gebundenen zu lösen, steht in des Šamaš Hand (65). Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hat die dem Körper anhaftende Sünde Krankheit zur Folge.[1] Derselben Anschauung begegnen wir aber auch bei den Indern (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda², 297). Wassersucht ist die Strafe, die Varuṇa dem Sünder auferlegt (ṚV. VII, 89), eine Strafe, mit der auch Marduk den Sünder heimsucht (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 189). Wie sich ferner im Veda an die Bitte um Befreiung von der Sünde der Wunsch nach langem Leben anschließt (II, 28, 9: *pára ṛṇā sāvīḥ . . . ā no jīvā́n . . . śādhi*; VIII, 56 (67), 17: *pratiyántam cid énasaḥ . . . kṛṇuthá jīváse*; I, 25, 21), so heißt es in einem Hymnus an Ištar (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 132 f. = Der alte Orient VII/3, p. 21): ‚Löse meinen Bann, löse meine Schuld, meine Missetat . . . meine Sünde! . . . Leite recht meinen Weg! Glänzend und wie ein großer Herr möge ich mit den Lebenden die Straße dahinziehen!' Šamaš löst nicht bloß die Sünde, er macht auch den bösen Zauberer unschädlich (Schollmeyer 46 ff.). Und es wird auch nicht auf bloßem Zufall beruhen, wenn z. B. ṚV. VIII, 18, 12 an die Bitte um Befreiung des mit Sünde Behafteten von der Sünde der Wunsch angereiht wird, daß das Unheil, das der Zauberer, der Böses planende Feind zu stiften gedenkt, ihn selbst treffen möge.

Zu der Vorstellung von der Sünde als einer Fessel sei noch bemerkt, daß auch der Vergleich der Sünde mit einer Fessel sich in den indischen und in den babylonisch-assyrischen Texten findet. Der Sänger fleht zu Varuṇa, die Sünde wie eine Schnur von ihm zu lösen (II, 28, 5: *ví mác chrathāya raśanā́m ivā́gaḥ*) oder die verübten Trughandlungen (VII, 86, 5) zu entfernen wie das Kalb von der Fessel (oder auch die

Sünde auf' u. dgl. m. Es liegt offenbar dieselbe Vorstellung vor wie ṚV. VI, 74, 4 f., wo Soma und Rudra angerufen werden, die an den Körpern festgebundene Sünde loszubinden und zu lösen, von der Fessel des Varuṇa zu befreien.

[1] Vgl. auch Der alte Orient VII/3, p. 23: ‚Die Göttin hat mir gezürnt, einem Kranken mich gleich gemacht' und 26: ‚Ich habe gesündigt und bin darum krank'.

Bedrängnis zu lösen wie die Fessel vom Kalbe: II, 28, 6). Ähnlich lautet die Bitte (Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwtb. 845): ‚Der [durch irgendeine Sünde entstandene] Bann möge wie eine Schnur gelöst werden,‘ und der Verehrer des Šamaš spricht (Schollmeyer 81 u. 87): ‚Wie mit einer Schnur bindest du.‘[1] Aber auch die Anschauung, daß die Götter ein Netz oder Schlingen ausbreiten, in dem die Sünder gefangen werden, ist gemeinsam. Der Ādityas Zauberkräfte sind für den Trug Übenden, ihre Schlingen für den Feind aufgeknüpft (gelockert, ausgespannt: *vícṛttāḥ* ṚV. II, 27, 16); die Schlingen des Varuṇa stehen aufgebunden (gelockert: *viṣitāḥ*) da, um den Lügner zu binden (Ath. V. IV, 16, 6). So ist auch (Schollm. 82 u. 89) das weite Netz des Šamaš ausgebreitet, um den Frevler zu fangen — vorher ist auch von dem Fangnetz und der Schlinge die Rede, aus der er nicht entrinnt und einige Zeilen nachher von der ehernen Vogelfalle, in der er niedergeworfen wird, ohne es zu wissen. Und im Eṭana-Mythos (Keilinschr. B. VI/1, p. 104 f.) sucht das Adlerjunge seinen Vater vom Fressen der Schlangenjungen durch den Hinweis darauf abzuhalten, daß das Netz des Šamaš ihn fangen, das Fangnetz und der Bann des Šamaš über ihn hingehen und ihn fangen würde. Daß auch dem Inder der Gedanke an die Vogelfalle vorgeschwebt hat, beweist die Bitte an die Ādityas (II, 29, 5): ‚Fern seien die Schlingen, fern sei das Böse; fanget mich nicht, wie einen Vogel . . . .‘[2]

---

[1] Wie die Fessel der Sünde wird auch der (erzürnte) Sinn, das Gemüt, der Zorn der Götter ‚gelöst‘. So ṚV. I, 25, 3: ‚Zur Gnade möchten wir, o Varuṇa, durch Lieder, deinen Sinn, (*mánoḥ*) lösen (*vi . . . sīmahi*) wie der Wagenlenker das angebundene Roß‘ und nachher *vímanyavaḥ* (‚Zorn verscheuchende [Lieder]‘). Und damit vergleiche man Keilinschr. B. VI/2, p. 128 f. (an Ištar): ‚Dein Gemüt werde gelöst‘ (*lippašra*; Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 20 ungenau: ‚erweiche sich‘) und p. 134 f.: ‚Wie das losgelöste (Zimmern, l. c. p. 22 ‚aufgelöste‘) Wasser des Flusses werde dein Gemüt gelöst‘. Zu den Vergleichen der Sünde mit einer Schnur gehört auch VII, 84, 2: ‚Ihr beide bindet mit Banden ohne Stricke (*setṛ́bhir arajjúbhiḥ sinīthaḥ*).

[2] Vergleiche auch die dankenswerten, aber keineswegs vollständigen Zusammenstellungen über ‚Das Schlingen- und Netzmotiv . . .‘ von J. Scheftelowitz (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. XII/2). Bemerkenswert ist, daß ebenso wie sumerische und babylonische Götter auch Indra mit einem gewaltigen Netz die Feinde niederschlägt (Ath. V. VIII, 8, 5 ff.;

Der in diesem Vers enthaltene Wunsch, die Ādityas mögen die Sünde weit fort scheuchen, kehrt II, 29, 1: *āré mát karta . . . ágaḥ* und VIII, 47, 13: *duṣkṛtám tṛté . . . āptyá āré asmád dadhātana* (vgl. oben p. 62) und II, 28, 9: *pára ṛṇā sāvīr . . . mátkṛtāni* wieder. Ähnlich lautet die in einem babylonischen Bußpsalm enthaltene Bitte (Der alte Orient VII/3, p. 24; Muss.-Arnolt, Handwtb. 1106 b): ‚Die Sünde, die ich begangen habe, möge der Wind hinwegführen.'

Eine weitere Übereinstimmung besteht darin, daß der Sünder sich bei der Bitte um Vergebung darauf beruft, daß er unwissentlich gesündigt habe, sowie darin, daß er Schwäche und Unverstand als Milderungsgründe anführt. Der vedische Sänger fleht (V, 85, 8) zu Varuṇa: ‚(Die Sünde,) die (uns) wirklich bewußt (*satyám*) ist, oder die wir nicht kennen, . . . löse!' Und der Babylonier betet zu Marduk (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): ‚[Die Sünde,] die ich in rechter Weise (Hehn, l. c. und Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. II, 90 ‚gebürend')[1] kenne oder nicht kenne, beachte nicht, . . . die Sünde löse!' Ein anderer sucht den Zorn des Šamaš zu beschwichtigen durch die Worte (Schollm. 97 f.): ‚Meine Niedrigkeit kannte ich nicht, die Missetat, die ich begangen habe, kannte ich nicht, als ich noch klein war, habe ich gesündigt.' Dem Hinweis auf die Jugend begegnen wir auch sonst noch (Beitr. z. Ass. V, 365 f.). Wie hier Geringheit, Unwissenheit und Jugend, so wird Varuṇa gegenüber der Umstand, daß nicht der eigene Wille, sondern Unverstand, Zorn, Schwäche des Verstandes usw. den Sünder zu sündigem Tun getrieben haben, daß ‚ein Größerer' (d. i. eine stärkere Macht) die Verfehlung des Geringeren (d. i. des schwachen, niedrigen

---

Scheftelowitz, l. c. 3 f., 6). Wie es von dem die Sünder fangenden Netz des Šamaš heißt: ‚Dein Netz ist die weite Erde, dein Fangnetz der ferne Himmel' (Keilinschr. B. VI/1, p. 104 f.), so wird Indras Netz mit den Worten beschrieben: ‚Der Luftraum war das Netz, die großen Weltgegenden die Netzstäbe . . . . Diese große Welt war das Netz des großen Indra'.

[1] Das so übersetzte Wort *mīšariš* würde *satyám* entsprechen. Aber die ungewöhnliche Schreibung (*miš-šár-riš*) läßt dies unsicher erscheinen. Zimmern (Der alte Orient VII/3, p. 18) übersetzt: ‚[Meine Sünden] von klein auf, ob ich sie kenne, nicht kenne, vergiß!' Ob diese Übersetzung berechtigt ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

Sünders)[1] bewirkt habe, als Entschuldigungsgrund geltend gemacht. Und wie Varuṇa erbarmen sich auch Sin und Šamaš (und andere Götter) des Sünders (vgl. z. B. Leipz. sem. St. II/4, p. 47 f.).

Von besonderer Wichtigkeit sind ferner die folgenden Übereinstimmungen. Šamaš wird (Schollmeyer 97 u. 99) angefleht, den Krankheitsbann zu lösen, ‚sei es ein Bann meines Vaters (d. i. hervorgerufen durch eine Verfehlung gegen den V.), meiner Mutter, eines Sprößlings aus dem Hause meines Vaters, ein Bann meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Familie und meiner Sippe . . . , ein Bann wegen eines Eides, den ich geschworen, den ich nicht geschworen, . . . den ich beim Namen meines Gottes falsch (‚unrecht‘: *ina lā kītti)* geschworen habe.‘ Diese Anrufung steht in Form und Inhalt der an Varuṇa gerichteten Bitte (ṚV. V, 85, 7) sehr nahe, die Sünde zu lösen, ‚die wir gegen den Verschwägerten oder den Freund, gegen den Gefährten oder beständig gegen den Bruder, gegen den eigenen Hausgenossen oder gegen einen Fremden begangen haben,‘ sowie dem Gebet an die Wasser (I, 23, 22): ‚O Wasser, führet jegliche böse Tat, die an mir haftet, hinweg, sei es daß ich betrogen oder daß ich falsch *(ánṛtam)* geschworen habe.‘ *Ánṛtam* entspricht hier genau dem babylonischen *lā kītti.* Wie ferner der Inder bittet, daß er für die von anderen begangenen Sünden nicht büßen (II, 28, 9: an Varuṇa; VI, 51, 7 und VII, 52, 2: an die Ādityas), und daß er nicht von den eigenen, sondern auch von den vom Vater überkommenen Trughandlungen (VII, 86, 5: an Varuṇa), von der von Vater, Mutter, Bruder, Sohn begangenen Sünde (Ath. V. V. 30, 4; VI, 116, 2 f.; X, 3, 8) befreit werden möge, so heißt es in einem an Marduk gerichteten Bußgebet (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): ‚Die Sünde meines Vaters, des Vaters meines Vaters, meiner Mutter, der Mutter meiner Mutter, meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Sippe möge mir selbst nicht nahen, anderwärts (Zimmern, Der alte Or. VII/3, p. 18: ‚abseits‘) möge sie hingehen.‘

Einiger anderer Züge sei hier noch Erwähnung getan, die den Ādityas und babylonisch-assyrischen Göttern gemeinsam

[1] *Kánīyasaḥ* entspricht *miṣḫirūti*, obwohl in der folgenden Zeile das von derselben Wurzel abgeleitete *ṣiḫrakuma* ‚als ich noch klein (jung) war‘ bedeutet.

sind. Wenn ṚV. VII, 86, 7 (an Varuṇa) der Dichter ausruft: ‚Wie ein Knecht *(dāsaḥ)* will ich dem Huldvollen dienen,‘ so steht diese Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte im Veda einzig da. Sie begegnet uns aber überaus häufig in den babylonisch-assyrischen Bußpsalmen und Hymnen[1] in den Wendungen ‚In Unterwürfigkeit will ich dir dienen‘ (*dalīlika ludlul*, z. B. an Sin: Lpz. sem. St. II/4, p. 13 f.) oder ‚Ich, dein Knecht, will dir in Unterwürfigkeit dienen‘ (an Šamaš: Schollm. 67 f.; an Marduk: Beitr. z. Ass. V, 351 u. 354). Diese Auffassung steht ganz im Einklang mit der für den Kreis der Ādityas und für die babylonisch-assyrischen Götter charakteristischen Vorstellung von den Göttern als ‚Herren‘ und ‚Herrschern‘.

Wie an Varuṇa gerühmt wird, daß er die Monate kennt (I, 25, 8), der Sonne die Pfade gefurcht und die großen Bahnen geschaffen hat (VII, 87, 1), wie die Ādityas der Sonne die Wege furchen (VII, 60, 4) und Jahr, Monat und Tag geordnet haben (VII, 66, 11), so öffnet Sin den Weg den Göttern, seinen Brüdern (Lpz. sem. St., l. c. 2 u. 6) und bestimmt Tag, Monat und Jahr (l. c. 28 f.). Und wie Varuṇa, dessen Atem als Wind den Luftraum durchbraust (VII, 87, 2), der Schöpfer von allem ist (z. B. V, 85, 2), Mitra und V. die Pflanzen gedeihen machen und die Kühe strotzen lassen (V, 62, 3), so ist Sin Erzeuger von allem, und sein Wort läßt, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, Speise und Trank gedeihen und auf der Erde das Grün entstehen und läßt Stall und Hürde strotzen (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6).

Ich habe hiemit die wichtigsten und auffallendsten Parallelen zwischen den an die Ādityas sich anschließenden und den für einzelne babylonisch-assyrische Götter, insbesondere für Sin und Šamaš, charakteristischen Vorstellungen, die im Veda und in den babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußpsalmen in ganz ähnlicher Form zum Ausdruck gebracht werden, aufgezeigt, und ich bin überzeugt, daß genauere Kenntnis und gründlichere Durchforschung der babylonisch-assyrischen Li-

[1] Wie im Vorgehenden sehe ich auch hier von der Anführung von Parallelen aus den hebräischen Psalmen, die ja von den babylonischen abhängig sind, ab.

teratur noch manche Ähnlichkeit dieser Art zutage zu fördern vermöchten. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese unbestreitbar sehr weitgehenden Ähnlichkeiten die Annahme rechtfertigen können, daß die gemeinsamen Vorstellungen babylonischen Ursprungs seien.[1] Man wird sich, meine ich, dem Eindruck dieser Parallelen um so schwerer entziehen können, als der Charakter der an Varuṇa und die anderen Ādityas gerichteten Hymnen, der Geist, den sie atmen, und die ihnen eigentümlichen religiösen und moralischen Anschauungen nicht nur uns fremdartig und von der mit den anderen Göttern verbundenen Vorstellungswelt wesentlich verschieden anmuten, sondern — wie eine aufmerksame Prüfung der Hymnen noch erkennen läßt — auch tatsächlich durch eine Sonderstellung des Ādityakreises innerhalb der vedischen Götterwelt bedingt sind. Denn die oben (p. 139 ff.) angeführten Züge machen den Weseninhalt der Ādityas aus und sind ursprünglich ihnen allein eigentümlich gewesen. Wenn diese Züge und Epitheta, denen wir bei den Ādityas immer wieder begegnen, gelegentlich auch anderen

---

[1] Wenn auch durch das Vorhandensein eines größeren Komplexes von Parallelen die Vermutung nahegelegt wird, daß sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften, wird man doch bei einzelnen der ähnlichen Vorstellungen immerhin mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sie sich selbständig entwickelt haben. Dies gilt vielleicht für ṚV. I, 25, 16: ‚Meine Gebete gehen fort ..., den Weitschauenden suchend' und Keilinschr. Bibl. VI 2, p. 99: ‚Meine Bitten und Gebete mögen zu dir (Ištar) hin gehen.' Ebenso wird wohl darüber zu urteilen sein, daß Varuṇa (VII, 88, 3 f.) auf einem Schiff einherfährt und Sin (Lpz sem. St. II/4, p. 16 f.) eine glänzende Barke besteigt oder als glänzende Barke des Himmels wie ein Schiff dahinfährt. Wenn die Ādityas, aber auch andere Götter, aus der ‚Enge' (Bedrängnis, *aṃhú*) ‚weiten Raum' (Freiheit, *urú*) schaffen *urucákrayaḥ*, *uruṣya-*, vgl. V, 65, 4; 67, 4; VIII, 18, 5; 47, 9; 56 (67), 7 und im Awesta den Gegensatz von *ązah* und *ravah*), so erinnert dies an Psalm 4, 2: ‚In der Enge (Bedrängnis) hast du mir weiten Raum verschafft' oder Ps. 118, 5: ‚In der Enge rief ich Gott und er erhörte mich mit dem weiten Raum' u. ä. m., ich würde es aber nicht wagen, einen historischen Zusammenhang zwischen den vedischen und den biblischen Wendungen anzunehmen. Es ist wohl auch etwas übereilt gewesen, wenn Tiele an einer Stelle seiner Gesch. d. Rel. das im Awesta erwähnte Ausbreiten der Hände zum Gebet (*ustānazasta*, das ved. *uttānáhasta*) als semitisch bezeichnet hat, offenbar im Hinblick auf das babylonisch-assyrische *nīš qāti* ‚Handerhebung'.

Göttern beigelegt werden, so ist es unverkennbar, daß in diesen Fällen Übertragungen von den Ādityas auf diese Götter vorliegen. Es is z. B. angesichts der Häufigkeit und starken Betonung, mit der die untrüglichen, festen, unerschütterlichen, gleichsam auf einem Felsen ruhenden, von anderen Göttern nicht verletzten Satzungen des Varuṇa gepriesen werden, nicht zweifelhaft, daß die den anderen Göttern zugeschriebenen Satzungen auf dieses Vorbild zurückgehen. Ebenso verhält es sich mit dem Ṛta, dem Herrentum (*asuryà*), den Fesseln der Schuld, den himmlischen Spähern, der rechten Leitung und anderen Vorstellungen, die sich zu einem geschlossenen Bild der Ādityas vereinigen, während sie in Verbindung mit anderen Göttergestalten den Stempel des später Übernommenen, Aufgepfropften tragen. Und mit diesen Vorstellungen ist auch die ganze feststehende Phraseologie des Ādityakreises in die Vorstellungsbereiche von Göttern eingedrungen, die in naher Beziehung zu den Ādityas stehen (Agni, Savitar) oder auch völlig verschiedenen Wesens sind. Selbst Indra hat bei den Ādityas manche Anleihe gemacht, obwohl zwischen ihm und Varuṇa ein Verhältnis der Rivalität besteht. Außer der Neigung der vedischen Dichter, jedem angerufenen Gotte das Beste nachzurühmen, hat offenbar auch das Bestreben, Indra nicht geringer erscheinen zu lassen als seinen Nebenbuhler Varuṇa, dazu geführt, daß Indra mit Zügen ausgestattet worden ist, die sonst dem Varuṇa agehören.[1] In sehr zahlreichen Fällen. in denen

[1] Und zwar sind diese Übertragungen zweifellos in einem weit größeren Ausmaß erfolgt als wie Bergaigne, Rel. véd. III, 248 f. anzunehmen scheint. Einen sicheren Schluß auf das ursprüngliche Verhältnis zwischen Indra und Varuṇa und eine richtige Vorstellung von ihrer gänzlichen Wesensverschiedenheit gestatten die große Mehrzahl der Indrahymnen, in denen wir die für Varuṇa besonders charakteristischen Züge vergeblich suchen, und an beide Götter gerichtete Verse, in denen die Wirkungskreise dieser zwei Götter scharf gegeneinander abgegrenzt werden, wie z. B. ṚV. IV, 42 oder der Vers VII, 83, 9: ‚Die Feinde schlägt der eine in Schlachten; die Satzungen bewacht immerfort der andere.‘ Wenn III, 32, 8 dem Indra nachgerühmt wird, daß alle Götter seine Satzungen nicht verletzen, oder I, 101, 3, daß seiner Satzung auch Varuṇa unterworfen ist, so ist es kaum zweifelhaft, daß solche Äußerungen nach dem Vorbild von Stellen entstanden sind, in denen es Varuṇas Satzungen sind, die von den Göttern nicht verletzt werden (vgl. V, 69, 4). Ähnliches gilt für die Fälle, in denen von den Wassern

wir derartigen Zügen bei anderen Göttern begegnen, wird der Charakter der Übertragung und Entlehnung aus dem Vorstellungsbereich des Ādityakreises dadurch bewiesen, daß in diesen Hymnen ein oder mehrere Ādityas erwähnt werden. Außerdem kommen aber auch weitgehende Nachahmungen von Versen, die an die Ādityas gerichtet sind, vor. So sind die Verse ṚV. IV, 12, 4 (an Agni): *yác cid dhí te puruṣatrá . . . ácittibhiś cakṛmā́ kác cid ā́gaḥ | kṛdhī ṣv àsmā́ṅ áditer ánāgān vy énāṃsi śiśrathaḥ . . .* und IV, 54, 3 (an Savitar): *ácittī yác cakṛmá daívye jáne dīnaír dákṣaiḥ . . . pūruṣatrátā | . . . tváṃ no átra suvatād ánāgasaḥ* sicherlich den an Varuṇa gerichteten Gebeten um Vergebung der Sünden nachgebildet (vgl. I, 25, 1: *yác cid dhí te víśo yathā prá . . . vratám | minīmási . . .*; V, 85, 7: *yát sīm ā́gaś cakṛmá śiśráthas*

ausgesagt wird, daß sie Indras Satzungen nicht verletzen (vgl. Bergaigne, l. c. III, 247). Wie die große Masse der noch unverfälschten Indrahymnen beweist, besteht Indras Beziehung zu den Wassern nur darin, daß er den Vṛtra erschlägt und die bis dahin gefangen gehaltenen Wasser frei strömen läßt. Dagegen ist der Gedanke, daß die Wasser festen göttlichen Satzungen folgen, mit den dem Kreise der Ādityas und insbesondere des Varuṇa eigentümlichen Vorstellungen organisch verbunden. Da Varuṇa die Satzungen behütet und durch das Ṛta die ganze Welt beherrscht, Mond, Sterne und Morgenröten seinen Satzungen folgen (I, 24, 10; 123, 8), Varuṇa den Tagen die Bahnen geschaffen hat und das Ṛta dort verborgen ist, wo man die Sonnenrosse ablöst, so ist es ganz natürlich, daß auch die Ströme dem Ṛta des Varuṇa nachfolgen (II, 28, 4) und geradezu ‚Ṛta strömen' (I, 105, 12). Auch die moralischen Anwandlungen, die den Indra gelegentlich befallen, sind offenbar zum größten Teile auf Anlehnungen an die Gedankenwelt des Ādityakultes zurückzuführen. So ist es wohl nicht zweifelhaft, daß Übertragungen wesensfremder Züge vorliegen, wenn Indra VIII, 67 (78), 6 als untrüglicher Erforscher der Gesinnung der Menschen (*manyúṃ mártyānām ádabdho ní cikīṣate*, vgl. VII, 61, 1 vom Auge des Mitra-Varuṇa: *manyúṃ mártyeṣv ā́ ciketa*, Ath. V. I, 10, 2: *varuṇa . . . víśvaṃ . . . nicikéṣi drugdhám* und *nicirá* von Mitra-V.) oder als untrüglicher Rächer der Schuld (VIII, 50 [61], 12: *ṛṇákātim ádābhyam*, vgl. II, 27, 4: *ādityā́so . . . cáyamānā ṛṇā́ni*) erscheint oder IV, 23, 7 (in einem Liede, in dem auffallend viel vom Ṛta die Rede ist) die Schuld weithin vertreibt (vgl. II, 28, 9 an Varuṇa: *pára ṛṇā́ sāvīḥ*). Sehr bezeichnend ist, daß VII, 28, 4 auf die an Indra gerichtete Bitte um Hilfe die Worte folgen: *práti yác cáṣṭe ánṛtam anenā́ áva dvitā́ váruṇo māyī́ naḥ sāt*, oder II, 27, 14 die Ādityas um Vergebung der Sünden angefleht werden, während Indra weitreichendes Licht gewähren soll.

tát; VII, 89, 3: *krátvaḥ . . . dīnátā pratīpáṃ jagamā*; 5: *yát kíṃ cedáṃ . . . daívye jáne 'bhidroháṃ manuṣyàś cárāmasi | ácittī yát táva dhármā yuyopimá mā́ nas tásmād énaso . . . rīriṣaḥ*; VII, 86, 6: *ná sá svó dákṣo . . . ácittiḥ*). Ein anderes Beispiel ist der Vers V, 2, 7, in dem Agni als Befreier des Śunaḥśepa von den Fesseln erscheint und um Befreiung von den Fesseln der Sünde angefleht wird. Daß hier ein dem Varuṇa eigentümlicher Zug auf Agni übertragen worden ist, folgt mit Sicherheit aus I, 24, 12 f. Es ist ja besonders Agni, der — wie noch gezeigt werden soll, nicht bloß infolge einer Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra — überaus häufig mit Zügen und Beiwörtern ausgestattet erscheint, die für die Ādityas charakteristisch sind, während die Seltenheit, mit der sie bei anderen Göttern auftreten, darauf hinweist, daß sie aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas geschöpft sind.

Der schon aus einer oberflächlichen Betrachtung der Hymnen sich ergebende Eindruck, daß zwischen den Ādityas und den anderen vedischen Göttern eine weitaus bedeutendere Wesensverschiedenheit besteht als zwischen den einzelnen Mitgliedern dieses Teiles des vedischen Pantheons, daß die Ādityas eine besondere, ganz eigenartige Richtung des religiösen Denkens repräsentieren, wird durch eine ins einzelne gehende Untersuchung der Hymnen durchaus bestätigt und verstärkt. Wenn nun, wie oben dargelegt werden ist, die Züge, durch die die Gruppe der Ādityas sich von den anderen vedischen Göttern scharf abhebt, sich auch bei babylonisch-assyrischen Göttern finden und dort in ihrer Gesamtheit eine ganz ähnliche, noch in den hebräischen Psalmen sich widerspiegelnde religiöse Grundstimmung erzeugen, so scheint der Schluß unausweichlich zu sein, daß die Ādityas und — unter der Voraussetzung, daß eine historische Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Aməša Spəntas besteht — auch die Am. Sp. aus Babylon stammen. Trotzdem trage ich Bedenken, diese Folgerung zu ziehen. Die aufgezeigten Übereinstimmungen, die kaum als zufällige Parallelbildungen angesehen werden dürfen, gestatten schwerlich mehr als die Annahme, daß die für die Ādityas charakteristischen Vorstellungen babylonischen Ursprungs sind. Auch Wolfg. Schultz hat (Die Sittenlehre des Zaraθuštra, Separatabdr. a. d. Jahrb. d. Philos. Ges. an d. Univ. Wien 1913,

p. 16) die Ansicht geäußert, daß die Fesseln des Varuṇa, in die der Frevler sich verstrickt, sumerischer Herkunft seien. Doch hat Schultz nicht bedacht, daß mit diesem Zuge des Varuṇa die anderen Züge im engsten Zusammenhang stehen, die dem Varuṇa und seiner Schar, aber auch babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere Sin und Šamas, eigentümlich sind. Mit der Fessel des Varuṇa ist der Begriff der Schuld oder Sünde und die Vorstellung von der Lösung der Schuldfessel auf das engste verbunden. Und von dem Begriff der Schuld läßt sich natürlich die Vorstellung von den Ādityas als Rächern der Schuld (II, 27, 4: *ṛtávāṇas cáyamānā ṛṇáni*), d. i. des Unrechtes (VII, 60, 5: *cetáro ánṛtasya*)[1] nicht trennen. Dann muß aber demselben Ideenkreise auch die Anschauung angehören, daß die Ādityas Hüter des Rechtes sind, untrügliche Beobachter des rechten und bösen Tuns der Menschen, Führer auf dem Pfade des Rechtes und Hüter unerschütterlicher Satzungen, die ja nur eine Ausdrucksform des für alles Geschehen in der Welt, für das Wirken der Götter und das Handeln der Menschen als höchste Norm geltenden Rechtes sind. Aus der Annahme, daß die Fesseln des Varuṇa aus babylonischen oder gar sumerischen Anschauungen übernommen worden seien, würde also mit Notwendigkeit folgen, daß auch die anderen, mit der Schuldfessel in einem engen inneren Zusammenhang stehenden Vorstellungen, also auch die Idee des Ṛta, aus Babylonien stammen und letzten Endes wohl auch sumerischen Ursprungs sind. So sehr und so lange ich mich auch gegen dieses Resultat gesträubt habe, und so sehr ich mich auch jetzt noch scheue, eine ganz bestimmte Entscheidung zu fällen, scheint es mir doch, vorurteilslose Prüfung der für die Ādityas charakteristischen Vorstellungen und der entsprechenden babylonisch-assyrischen Vorstellungen müsse zu dem Ergebnis führen, daß die Übereinstimmungen höchstwahrscheinlich auf Entlehnung beruhen und nicht zufällig seien. Man wird dagegen nicht einwenden dürfen, daß manche dieser Vorstellungen in den babylonisch-

[1] Die Behauptung, daß die Schuld im Unrecht (*ánṛta*), d. i. im Verstoß gegen das Recht (*ṛtá*), bestehe, bedarf keiner weiteren Beweise. Nur auf eine besonders bezeichnende Stelle sei hier hingewiesen, nämlich auf VII, 65, 3: *tá bhúripāśāv ánṛtasya séū* ‚die beiden (Mitra-Varuṇa), die viele Stricke haben und Fesseln (Feßler) des Unrechtes sind‘.

assyrischen Hymnen verhältnismäßig selten erscheinen, und daß in ihnen insbesondere *kittu*, das Recht, und *mišaru*, die Gerechtigkeit (Geradheit), nicht dieselbe hervorragende Rolle spielen wie das Ṛta in den Ādityahymnen. Schon die oben beigebrachten Materialien, die sicherlich vermehrt werden könnten, lassen keinen Zweifel, daß die hier in Betracht kommenden Vorstellungen in der babylonisch-assyrischen Religion, vor allem wohl im Kultbereich des Sin und Šamaš, sehr lebendig gewesen sind, und daß *kittu* und *ṛtá* sich im wesentlichen decken. Und wie es sich bei den bisher erörterten Parallelen nicht um entfernte Ähnlichkeiten handelt, so hat auch die Annahme, daß das Herrentum und Königtum der Ādityas in dem oft und stark betonten Herrentum und Herrschertum babylonisch-assyrischer Götter ihr Vorbild haben, viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Wenn ich trotz all dem die babylonische Herkunft der Ādityas selbst für unwahrscheinlich halte, so hat dies seinen Grund darin, daß sich in der babylonischen Religion eine den Ādityas einigermaßen ähnliche Gruppe von sieben oder mehr Gottheiten nicht nachweisen läßt. Selbst wenn man zugeben wollte, daß Varuṇa und Mitra dem Mond und der Sonne entsprechen, verbietet sich die Annahme, daß die Ādityas an die Stelle der babylonischen Planetengötter getreten seien, schon aus dem Grunde, weil — wie schon Zimmern (Die Keilinschr. u. d. a. Test.³, 621) und andere bemerkt haben — in den babylonischen Hymnen und sonstigen liturgischen Texten sowie auch in bildlichen Darstellungen die sieben Planetengottheiten niemals als geschlossene Einheit auftreten. Außerdem lassen diejenigen Ādityas, welche nach Oldenberg den kleineren Planeten entsprechen sollen, jegliche Beziehung auf die Planeten vermissen. An sich wäre es freilich denkbar, daß Abstraktionen wie Dakṣa, Aṃśa, Bhaga die Stellen ehemaliger Planetengottheiten ausfüllen. Aber man darf doch vor allem daran zweifeln, daß dies, wie Oldenberg (ZDMG 50, 50) meint, ‚junge Abstraktionen seien, und daß (l. c., p. 51) ‚der Zarathustrismus wie der Veda den Platz, welcher sich hier bot, benutzt hat, um die ihm eigene Welt von Abstraktionen darin unterzubringen'. Es ist doch, wie noch gezeigt werden soll, ebensogut möglich, wenn nicht wahrscheinlicher, daß die Gruppe der Ādityas und auch der indo-iranische Götterkreis, auf den die Ādityas und Aməša

Spəntas zurückgehen, sich von Anfang an völlig unabhängig von den Planetengöttern aus einem höchsten Gott und seinen Abspaltungen (Hypostasen) sowie aus Personifikationen seiner hervorragendsten Attribute zusammengesetzt haben. Ich glaube hierin L. v. Schroeder zustimmen zu sollen, der ungefähr dieselbe Ansicht zuletzt im ersten Bande seines überaus inhaltsreichen Werkes ‚Arische Religion' in überzeugender Weise vertreten hat. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß auch bei dieser Auffassung doch noch manches nach Babylon zu weisen scheint. Die Ansicht Hommels (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 219), daß wir in Kittu, der babylonischen Personifikation des Rechtes, dem Sohne oder Diener des Šamaš, und in der ägyptischen Göttin Maʿat, einer Personifikation der Wahrheit, Tochter des Sonnengottes Re und Gemahlin des Mondgottes Thot, ‚das Vorbild für die arische Personifizierung abstrakter Begriffe haben, wie sie dann weiter in den Namen der erano-indischen Planetengötter (*dakṣa, arta* etc.) und noch mehr vertieft in den speziell zarathustrischen Benennungen der Amešaspenta uns entgegentritt', ist mir zwar bisher immer sehr kühn erschienen. Dennoch fällt es schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, daß zwischen den vedisch-awestischen und den babylonischen Abstraktionen[1] irgendein Zusammenhang bestehen müßte. Insbesondere die Personifikation und Vergöttlichung des Attributes ‚Recht', ‚Gerechtigkeit'; das dann in ein verwandtschaftliches Verhältnis zur höchsten Gottheit tritt, ist so charakteristisch, daß die Vermutung, die arischen Religionen hätten diese Abstraktion von den Babyloniern übernommen, nicht ohneweiters abgewiesen werden kann. Das Ṛta der Ādityas erscheint allerdings sehr selten personifiziert: ṚV. I, 75, 5 soll Agni außer Mitra, Varuṇa und den anderen Göttern auch dem erhabenen Ṛta Verehrung darbringen, und X, 66, 4 wird neben einzelnen Göttern auch das große Ṛta um Hilfe angefleht. Dafür ist aber das Aša der Gāθās zum Range einer Gottheit erhoben, und Ahura Mazdā ist Vater des Aša wie des Vohu Manah und der Arəmati. Und man darf vielleicht angesichts der engen Beziehungen zwischen dem Ṛta und dem Aša vermuten, daß

[1] Wir werden im folgenden noch einige andere außer Kittu kennen lernen.

diese Auffassung des Aša älter ist und in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Eine der wesentlichen Übereinstimmungen zwischen den Gruppen der Ādityas und Aməša Sp. besteht ja — wie hier vorweggenommen sei — darin, daß beide Abstraktionen — offenbar Attribute einer höchsten Gottheit — enthalten, und wenn auch die Abstraktionen der einen Gruppe von denen der anderen Gruppe verschieden sind, so müssen sie doch auf eine Anzahl von indo-iranischen Abstrakten zurückgehen, welche im Kreise der indo-iranischen Vorfahren der Ādityas und der Aməša Sp. zum Teile noch in ihrer begrifflichen Bedeutung als göttliche Attribute, zum anderen Teile — wie ved. *dakṣa* und *Dakṣa* — außerdem noch als Bezeichnungen von Abstraktionen verwendet worden sind. Daraus folgt weiter, daß die Abstraktionen der Gāθās nicht, wie man gewöhnlich annimmt, durchwegs Neuschöpfungen des Zaraθuštra sein müssen und daß der Kreis der Ādityas, wie er uns im Veda entgegentritt, auch in bezug auf seine abstrakten Begriffe und Abstraktionen nicht immer die ursprünglichen Formen treu bewahrt haben muß. Es ist darum sehr wohl möglich, daß die Personifikation des Ṛta-Aša schon der indo-iranischen Zeit angehört hat. Der Umstand, daß das Ṛta nur im I. und X. Buche des ṚV. personifiziert erscheint, beweist keineswegs, daß diese Personifikation jüngeren Datums ist, er kann vielmehr geradezu als Stütze der gegenteiligen Ansicht gewertet werden. Andrerseits scheint allerdings die bei Hesiod (Erga 256 ff.) überlieferte Vorstellung von Dike, der Tochter des Zeus, einer Personifikation des Rechtes und der Gerechtigkeit, in Verbindung mit den an Varuṇa und Mitra gemahnenden Vorstellungen von Zeus als einem weitblickenden (εὐρύοπα: vgl. *urucákṣas*) Hüter des Rechtes und Bestrafer des Unrechtes (des Meineides), dessen Auge alles sieht und wahrnimmt, und dessen 30.000 ‚Wächter‘ alle gerechten und unrechten Taten der Menschen bewachen, für den indogermanischen Ursprung dieser Abstraktion zu sprechen (vgl. auch L. v. Schroeder, Ar. Rel. I, 460 ff.). Ob dieser Schluß freilich zwingend ist, wage ich ebensowenig zu entscheiden, wie die Fragen und Zweifel, die sich auf die fremde Herkunft der für die Ādityas charakteristischen Vorstellungen beziehen, und die ich hier erörtert habe, weil sie sich mir immer wieder aufgedrängt haben. Künftige Forschungen werden wohl

auch Klarheit über diese Fragen schaffen. Ich selbst halte es — um meine Ausführungen zusammenzufassen — für wahrscheinlich, daß die Vorstellungen, durch die der Kreis der Ādityas sich von den übrigen vedischen Göttern scharf abhebt, babylonischer und letzten Endes, wenigstens zu einem Teile, sumerischer Herkunft sind, weil die Vorstellungsbereiche der Ādityas und gewisser babylonischer Götter sich insbesondere in bezug auf die Schuldfessel, den Begriff der Schuld und das Verhältnis des Menschen zu diesen Göttern auf das engste berühren, und weil mit diesen für die Ādityas charakteristischen Anschauungen alle anderen diesem Götterkreise eigentümlichen Vorstellungen, die ebenfalls in der babylonischen Religion sehr ähnliche Parallelen haben, und damit auch die Abstraktionen, denen wir hier wie dort begegnen, in einem organischen Zusammenhang zu stehen scheinen.[1] Dagegen meine ich, daß sich

[1] Nachträglich sei noch darauf hingewiesen, daß sich, wie man schon bei flüchtiger Durchsicht von G. Roeders ‚Urkunden zur Religion des alten Ägypten' (Jena 1915) feststellen kann, einige dieser Vorstellungen auch in der ägyptischen Religion finden, und zwar, wie es scheint, vornehmlich in Verbindung mit den Gottheiten des Mondes und der Sonne. Re, der Sonnengott, ist König der Götter, Fürst, Herr des Himmels und der Erde, Herrscher der Unendlichkeit (l. c., p. 1—3). Er wird ferner König (Herr) des Rechtes genannt (p. 3; 5 usw.), Täter des Rechtes (p. 8), der sich über das Recht freut (p. 54), den die Gerechtigkeit zu beiden Zeiten (bei Tag und bei Nacht) umarmt (p. 1); ein Richter des Rechtes, der keine Bestechung annimmt . . . (p. 48) und den erhöht, der auf Erden Recht tut (p. 11); ein Oberster des Gerichtshofes, der das Recht feststellt und die Sünde nicht herankommen läßt (p. 47); der das Gebet des Bedrängten erhört, gütigen Herzens, wenn jemand nach ihm ruft . . ., der den Armen und in Not Geratenen richtet (d. h. ihm zu seinem Recht verhilft, p. 6); der nur einen Augenblick zürnt, nicht nachträgt, sondern Gnade übt (p. 53). Auch Osiris ist König, Herrscher, Fürst der Götter und Menschen, König der Könige, Herrscher der Herrscher und gleich Re ein guter Leiter der Götter, der das Recht in den beiden Ländern festgestellt hat (p. 22f., 27). Worin Recht und Unrecht bestehen, ersieht man aus der Ansprache der Seele an Osiris, den obersten Totenrichter (p. 274f): ‚Ich habe dir das Unrecht abgewehrt und habe nicht gegen Menschen gesündigt. Ich habe keine (Opfer-)Rinder geschlachtet. Ich habe nicht an der Stätte der Gerechtigkeit gelogen. Ich kenne nichts Böses und tue nichts Schlechtes . . . Ich habe den Armen nicht an seiner Habe bedrückt. Ich habe nicht getan, was der Gott verabscheut . . . Ich habe nicht getötet . . . und niemand Schmerz zugefügt . . . Ich habe den Scheffel

nicht die geringsten Anhaltspunkte für die Annahme ausfindig machen lassen, daß die babylonischen Planetengötter das Vorbild für die Ādityas und für die Aməša Sp. gewesen seien.

So wertvoll und wichtig auch eine einigermaßen sichere Beantwortung dieser Fragen wäre, ist sie doch für unsere Untersuchung nicht unentbehrlich. Denn diese hat sich nur die Aufgabe gestellt, die Spuren der Aməša Sp. in die indo-iranische Zeit zurückzuverfolgen und durch den Nachweis, daß die Ādityas und die Aməša Sp. verwandt sind, und daß die Vorstellung von den Aməša Sp. als Schutzherren des Viehes, Feuers usw. nicht ursprünglich ist, sondern sich erst aus den Abstraktionen entwickelt hat, möglichst sichere Aufschlüsse über das Wesen und die ursprüngliche Bedeutung dieses Götterkreises zu gewinnen.

In unseren bisherigen Darlegungen sind natürlich nur die wichtigsten Lösungsversuche erörtert und einer Prüfung unterzogen worden; auf einige andere Äußerungen über Wesen und ursprüngliche Bedeutung der Aməša Sp. wird noch in dem folgenden Abschnitt Bezug genommen werden. Aus der Kritik dieser Lösungsversuche, die wohl auch einige positive, in dem folgenden Kapitel zu verwertende Resultate geliefert hat, hat sich jedenfalls ergeben, daß die bisher vorliegenden Versuche,

---

nicht vergrößert oder verkleinert, ... die Gewichte der Balkenwage nicht zu schwer gemacht ...' und (p. 281 f.): ‚Keine Lüge ist in mir, und ich habe mit Wissen keine Lüge gesprochen.' Auch bei den Ägyptern begegnen wir dem Hinweis des Sünders auf seinen Unverstand: ‚Ich bin ein unwissender Mann, der keinen Verstand hat, und vermag Gut und Böse nicht zu unterscheiden' (p. 57). Gleich Re ist auch Thot, der Mondgott, König des Rechtes (p. 13). Er heißt der Wezir, der das Recht entscheidet und die Wahrheit berechnet, der die Wahrheit liebt und dem Recht gibt, der Recht tut' (p. 55). Desgleichen ist der Gott Ptah Herr des Rechtes (p. 55). Der reuige Sünder spricht: ‚Ich bin ein Mann, der falsch geschworen hat bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit, so daß er mich am Tage der Finsternis hat sehen lassen ... Er übersieht keinen Frevel irgendeines Menschen ...' (p. 58). Über Maʿat, die Personifikation der Wahrheit, näheres im folgenden Abschnitt. Darüber, ob diese Göttin, die als Doppelgöttin erscheint und deswegen um so mehr an babyl. Kittu und Mīšaru erinnert, und die anderen angeführten Anschauungen zu den nach Hommel (Grundriß d. Geogr. u. Gesch., p. 122 ff.) aus Babylon entlehnten Kulturelementen gehören, wage ich kein Urteil.

unser Problem zu lösen, zum Teile völlig verkehrt sind, zum Teile noch mancher Korrekturen oder Ergänzungen bedürfen. Vielleicht gelingt es den nun folgenden Ausführungen, die Forschung über die Aməša Sp. wenigstens um ein erhebliches vorwärts zu bringen.

III.

Beweise für die Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Spəntas und für die Ursprünglichkeit des abstrakten Charakters der Aməša Spəntas.

Gegen die Ansicht, daß die Ādityas und Aməša Sp. trotz mancher Verschiedenheit nahe verwandt seien und auf einen aus sieben oder mehr Gestalten bestehenden Götterkreis der indo-iranischen Zeit zurückgeben, ist seit Harlez mit Vorliebe der Umstand geltend gemacht worden, daß beide Gruppen auch nicht einen einzigen Namen miteinander gemeinsam haben.[1] Aber weit wichtiger als eine derartige äußerliche Übereinstimmung — die übrigens durchaus nicht eine unerläßliche Voraussetzung für die Verwandtschaft der Gruppen ist — sind doch zweifellos die Ideen, um die sich beide Götterkreise gruppieren, und die in der einen oder der anderen ihrer Gestalten zum Ausdruck gelangen. Und in der Tat wäre die Zusammengehörigkeit der Ādityas und Am. Sp. schon erwiesen, wenn sie durch nichts anderes verbunden wären als durch die Idee des Ṛta-Aša, die beiden Gruppen in so hohem Maße eigentümlich ist, daß sie ohne dieses höchste moralische Prinzip nicht vorgestellt werden könnten. Es bildet den Grundpfeiler der Varuṇa- wie der Mazdāreligion. Wir dürfen hier davon absehen, die

---

[1] Außer Pischel, Hillebrandt, E. Lehmann hat sich auch Bloomfield (The Religion of the Veda 134) dieses Argumentes bedient: ‚The Ādityas and the Am. Sp. have been compared often, perhaps over-confidently. It is not necessary . . . to deny a certain nebulous cluster of ancillary or subsidiary divinities which hovered about the persons of the supreme Indo-Iranian twin-gods Ahura-Mithra, Varuṇa-Mitra. As a matter of fact the Am. Sp. are not the Ādityas. I do not believe that the Ādityas, indefinite in number and gradual in their development in India, represent that cluster, or even its very gradual Hindu substitutes. Several Ādityas, notably Mitra, Bhaga and Aryaman recur in the Avesta, but are not listed as Am. Sp. . . .‘

Aufzählung der Epitheta der Ādityas sowie der zahlreichen Wendungen zu wiederholen, aus denen zu ersehen ist, daß der Begriff der Ṛta einen integrierenden Bestandteil des Vorstellungsbereiches der Ādityas bildet. Nur darauf sei nochmals (vgl. p. 122 ff.) nachdrücklich hingewiesen, daß mindestens für eine große Zahl von Stellen des ṚV., in denen das Ṛta in Verbindung mit anderen Göttern auftritt, mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf und durch eine eingehende Untersuchung festgestellt werden könnte, daß das dem Kreise der Ādityas ursprünglich allein eigentümliche Ṛta mit anderen Vorstellungen dieses Kreises (wie dem Schuldbegriff, der Vorstellung von den Spähern u. a. m.) in den Vorstellungsbereich anderer Götter hineingetragen worden ist. Wenn also das Ṛta für die Ādityas ebenso charakteristisch ist wie das Aša für die Am. Sp., so erhebt sich die Frage, ob das Ṛta und das Aša außer der etymologischen Verwandtschaft noch so viel Gemeinsames haben, daß ihre Identität über alle Zweifel erhaben ist. Da das Aša in der Religion des Zaraθuštra zum Teile mit Vorstellungen verknüpft ist, die der Ādityareligion fremd sind, mit der Forderung nach der Pflege des Rindes und des Ackerbaues und mit besonderen eschatologischen Vorstellungen, werden wir nicht erwarten dürfen, daß das Ṛta und das Aša sich vollständig decken. Aber ausschlaggebend ist schon die Tatsache, daß dieses ebenso wie jenes das oberste moralische Prinzip des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit[1] und in kultischer Umdeutung die Norm für die Erfüllung religiöser Pflichten und für einen gottgefälligen, frommen Wandel bezeichnet.[2] Eine unwesentliche Verschiedenheit

[1] Die irrige Ansicht Darmesteters (vgl. oben p. 39 f), daß das Aša und das Ṛta sich nicht auch auf die menschliche Moral, sondern nur auf die religiöse Moral beziehen, also nur liturgische Bedeutung besitzen, ist von Harlez mit Recht bekämpft worden (Journ. As. VII. Sér., T. XI, 1878, p. 105 ff.).

[2] *Ṛtāvan* und *ašăvan* bezeichnen also den ‚Gerechten' im Sinne des moralisch Vollkommenen und des Rechtgläubigen, Frommen. Während *ṛtāvan* fast ausschließlich Beiwort von Göttern, insbesondere der Ādityas, ist und nur selten auf Menschen angewendet wird, erscheint *ašăvan* erst im jüngeren Awesta als Beiwort von Göttern, insbesondere des Ahura Mazdā. Ich zweifle aber nicht daran, daß das jüngere Awesta hierin ältere Verhältnisse widerspiegelt.

zwischen dem Ṛta und dem Aša besteht darin, daß dieses außer in seiner begrifflichen Bedeutung auch als Abstraktion, als Name einer Gottheit erscheint, während das Ṛta, wie schon (p. 160) erwähnt, nur an zwei dem ersten und zehnten Buche des ṚV. angehörenden Stellen als Personifikation auftritt. Daraus darf zum mindesten geschlossen werden, daß das die Welt regierende und dem moralischen und religiösen Verhalten der Menschen Richtung gebende Ṛta kraft seiner überragenden Bedeutung seit jeher für den Prozeß der Personifikation, der im Aša der Gāθās vollzogen erscheint, reif gewesen ist. Da ich aber die Gewohnheit, Vorstellungen schon deswegen für jung zu erklären, weil sie dem ersten oder zehnten Maṇḍala angehören, für oft irrig und unzulässig halte — so haben z. B. die Varuṇahymnen des ersten Buches sicherlich gar manche sehr alte Züge aufbewahrt — betrachte ich es als möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die Personifikation des Ṛta von Anfang an der Ādityareligion angehört habe und mit dem personifizierten Aša in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß also ein *ṛtá* neben einem *Ṛta* einhergegangen sei wie *dákṣa* neben *Dakṣa* und *arámati* neben der außerhalb des Ādityakreises stehenden Göttin *Aramati.* Ein anderer Unterschied besteht darin, daß das Aša nicht auch wie das Ṛta die ‚kosmische Ordnung', das alles Geschehen in der Natur beherrschende Prinzip, zu bezeichnen scheint. Darmesteter hat allerdings auch diese Bedeutung für Aša nachzuweisen versucht (Orm. et Ahr. 15), aber schon Harlez hat (Journ. As. VII. Sér., T. XII, 1878, p. 168 ff.) gezeigt, daß D.'s Beweise ganz unzulänglich sind oder auf irrigen Interpretationen beruhen. Ich meine jedoch, daß das in der Natur wirkende Ṛta durch ‚Ordnung' überhaupt nicht richtig wiedergegeben wird, daß vielmehr ebendasselbe R e c h t, das die Richtschnur für das Handeln der Menschen bildet und dessen Verletzung als ‚Sünde' betrachtet wird, an das auch die Ādityas sich halten, die es verkünden und behüten, auch die Welt der Erscheinungen regierend gedacht ist. Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Geschehens sind nicht mit dem Ṛta identisch, sondern eine W i r k u n g des allmächtig waltenden Prinzips des Rechtes. Wenn das Ṛta sich auch mit den ‚Satzungen' (*vratá*) und dem ‚Gesetz' (*dhárman*) zu berühren scheint, so fällt es doch nicht

mit diesen Begriffen zusammen. Denn mag die Gesetzmäßigkeit des Geschehens mitunter auch auf die Satzungen der Götter zurückgeführt werden, so ist doch die ursprüngliche Vorstellung zweifellos die, daß die Götter kraft des Ṛta wirken oder daß dieses das eigentliche Agens ist. Daher denn auch von dem Gesetz und den Satzungen des Ṛta die Rede ist, die eben schon die gesetzmäßige Form zum Ausdruck bringen, in der es in die Erscheinung tritt, und nicht das Ṛta selbst sind. Wenn Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1915, p. 174) darauf hingewiesen hat, ‚daß das Ṛta viel mehr als die Wahrheit (*satyá*) im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet', so scheint mir die Bewegung doch nicht ein wesentliches Merkmal des Ṛta zu sein. Das Wirken des Ṛta in der Natur muß sich ja vor allem an sich bewegenden Dingen äußern, an fließenden Gewässern, an den am Himmel dahinziehenden Himmelskörpern, an den Morgenröten, an dem rotierenden ‚Rade' des Jahres. Das Wesentliche aber ist dabei immer, daß diese Bewegung sich in richtiger, gesetzmäßiger, sich gleichbleibender Weise, in einer durch das Ṛta als die Verkörperung und ewige Norm alles Rechten vom Uranfang an vorgezeichneten, unabänderlichen Art vollzieht. Darum werden das Rad, das den Jahresumlauf versinnbildlicht, Rad des Ṛta, die dem Recht gemäßen Wege, auf denen die Himmelskörper dahinziehen, Pfade des Ṛta und die Gottheiten, die hinter diesen Himmelskörpern stehen, ‚das Ṛta besitzend', d. h. sich an das Ṛta haltend, genannt. Und es ist nur natürlich, daß auch die Ādityas, die Hüter des Ṛta, deren Größe durch das Ṛta groß ist, die durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen, den Pfad des Ṛta wandeln. Wenn weiterhin die Ādityas auch als Führer und Lenker des Ṛta erscheinen, so liegt da schon eine abgeleitete Auffassung vor,[1] die ja auch darin zum Ausdruck kommt, daß Wirkungen des Ṛta als Satzungen der Götter gedeutet werden. Anstatt des Ṛta, das den Bahnen die Richtung vorschreibt, oder eigentlich neben ihm, wird insbesondere der große Schöpfer Varuṇa als derjenige angesehen, der der Sonne die Pfade gefurcht, dessen Satzungen des Nachts den Mond wandeln lassen, und der den

---

[1] Vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda², 198 f.

Tagen die Bahnen geschaffen hat. Aus all dem folgt wohl, daß man der wahren Bedeutung des in den Naturvorgängen wirkenden Ṛta, das am Himmel (ṚV. IV, 42, 4; V, 45, 7 f.), dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), seinen Sitz hat, am besten gerecht wird, wenn man das Wort durch ‚Recht' und nicht durch den allzu farblosen und unbestimmten Ausdruck ‚Ordnung' wiedergibt.

Neben dem himmlischen gibt es aber noch ein auf Erden waltendes Ṛta, das die Norm für das sittliche Verhalten der Menschen darstellt und geradezu ihr rechtes oder gerechtes Tun bezeichnet. Es wäre gewiß verfehlt, wenn man auch diesem Ṛta die Bedeutung ‚Ordnung' unterlegen wollte. Zwar tritt auch bei ihm das von Oldenberg hervorgehobene Moment der Bewegung stark hervor. Aber auch hier ist dies nicht das Wesentliche. Vor allem ist es unverkennbar, daß die diesem Ṛta eigentümliche Phraseologie durch die mit dem himmlischen Ṛta verbundenen Vorstellungen beeinflußt ist. Mit dem himmlischen Pfad des Ṛta, der durch Strahlen gelenkt wird, gut gangbar und dornenlos ist (I, 136, 2; I, 105, 16; II, 27, 6),[1] wird der Pfad des Ṛta, den die Menschen wandeln, geradezu identifiziert, wie man aus den folgenden drei Stellen ersieht: ‚Gut gangbar ist der dornenlose Pfad, o Adityas, für denjenigen, welcher dem Ṛta nachfolgt' (I, 41, 4); ‚da Mitra, Aryaman und Varuṇa unsere Beschützer sind, sind die Pfade des Ṛta gut gangbar' (VIII, 31, 13); ‚auf Eurem Pfade des Ṛta, o Mitra und Varuṇa, mögen wir die Gefahren, wie das Wasser mittels eines Schiffes, überwinden' (VII, 65, 3). Dieser Pfadvorstellung entstammt offenbar auch die Verbindung *ṛtam i-* ‚dem Ṛ. nachfolgen', d. h. recht wandeln, recht tun. Hier handelt es sich also nur um Übertragungen von Vorstellungen, die mit dem himmlischen Ṛta verknüpft sind, auf das irdische Ṛta, und bei diesem tritt gewiß noch weit mehr als bei jenem das Moment der Bewegung hinter der Idee des Rechten, der unabänder-

[1] Hierher gehören jedenfalls auch die alten, staublosen, schön geschaffenen Pfade des zu den Ādityas in naher Beziehung stehenden Savitar (I, 35, 11). Die zweite Hälfte des erwähnten Verses *tébhir no adyá pathíbhiḥ sugébhī rákṣā ca no ádhi ca brūhi deva* erinnert an II, 27, 6: *pánthā . . . | ténādityā ádhi vocatā no yáchatā no . . . śárma.*

lichen Norm zurück.[1] Und der im *ánṛta* ‚Unrecht' bestehende Gegensatz zum Ṛta läßt vollends erkennen, daß bei dem auf das Ethische gerichteten Ṛta die Bewegungsvorstellung zumeist überhaupt nicht mehr vorhanden gewesen ist. Darum meine ich, daß Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., l. c., 168 ff.) in der Unterscheidung von *ṛtá* und *satyá* zu weit geht. Die auch von Oldenberg hervorgehobene Verbindung von *ṛtá* mit Verben des Redens und die Verknüpfung von *ṛtá* und *ánṛta* mit *satyá* beweisen vielmehr, daß *ṛtá*, das Recht, auch *satyá*, die Wahrheit, einschließt. So bedeutet das babylonische *kîttu* (Recht) auch Wahrheit in der schon oben zitierten Stelle (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 3 und 6): ‚Dein Wort läßt Recht (*kîttu*) und Gerechtig-

[1] Außerdem scheint die Vorstellung mit hinein zu spielen, daß die Ādityas, die insbesondere zu Sonne und Mond in nächster Beziehung stehen und selbst als Lichtgestalten vorgestellt werden, die Wege erhellen und so gut gangbar machen, wie ja auch ‚die Morgenröte, die Pfade gut gangbar machend, vorangeht' (V, 80, 2). Mitra und Varuṇa werden einmal (I, 23, 5) ‚Herren des Ṛta, des Lichtes' genannt. Sie heißen darum gute Führer, die richtig führen (*ṛjunītí*: I, 90, 1), d. h. — wie mitunter ausdrücklich erwähnt wird — auf einem Wege, der aus Bedrängnis oder an Gefahren vorbeiführt. Wie ich schon oben (p. 144 ff.) ausgeführt habe, begegnen wir allen den bisher erörterten, mit dem Ṛta verknüpften Vorstellungen auch in den babylonisch-assyrischen Hymnen. Šamas ist Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit, diese sind seine Söhne oder Diener. Andrerseits soll das Recht (Kîttu), sein Bote, den Šamas recht leiten, auf daß sein Weg richtig (gerade) sei. Šamas wacht aber auch über das Recht unter den Menschen, er überschaut ihre Schritte und leitet die Menschen recht. Und auch bei Šamaš ist das Hineinspielen des Gedankens an die Lichterscheinung des Gottes in die Pfadvorstellung noch deutlich wahrnehmbar. Bekanntlich ist der ‚Weg' oder ‚Pfad des Rechtes (צֶדֶק)', auf dem Gott führen oder den er zeigen soll — im Gegensatz zum Pfad der Lüge — auch dem alten Testament, insbesondere den Psalmen, geläufig. Für ‚rechtschaffen' wird auch die Wendung ‚deren Weg gerade ist' gebraucht. Auch von den Wegen und Pfaden Gottes ist in Verbindung mit Recht und Wahrheit die Rede. Und wie Kîttu den Šamaš recht leiten soll, so geht auch vor Jahveh das Recht einher. Es hat seinen Sitz im Himmel. Denn das Recht schaut vom Himmel herab (Ps. 85, 12) und ist die Stütze von Jahvehs Throne (97, 2). Daß auch hier bei der Pfadvorstellung die Lichterscheinung eine Rolle spielt, ersieht man aus Ps. 119, 104 ff.: ‚Ich hasse den Pfad der Lüge. Eine Leuchte für meinen Fuß ist dein Wort, ein Licht für meinen Pfad . . . Ich habe geschworen . . ., deine gerechten Rechtssatzungen zu beobachten.'

keit (*mīšaru*) entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kittu*) sprechen.' Beide Bedeutungen stehen auch nebeneinander in der Stelle: ,Ein König des Rechtes (*kittu*; = gerechter König), der die Wahrheit (*kittu*) spricht' (Muss-Arnolt, Handwörterb. 238). In ganz ähnlicher Weise verbinden sich auch im Alten Testament *ṣedeq* (Recht) und *mēšārīm* (Geradheit, Gerechtigkeit) in der Bedeutung ,Wahrheit' mit Verben des Sprechens, und ,Lippen des Rechtes (*ṣedeq*)' sind die Bezeichnung für Wahrheit sprechende Lippen.[1] Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß auch bei dem auf die menschliche Moral sich beziehenden Ṛta nicht ,Ordnung' — aber auch nicht ,Wahrheit' — den Ausgangs- und Kernpunkt bildet, sondern das ,Recht', und daß ,Wahrheit' nur die insbesondere in der Rede sich manifestierende Seite dieses Rechtes ist. Darauf weist auch die nachher noch zu erörternde Rolle hin, die der Begriff der *druh* neben dem Ṛta im Vorstellungsbereich der Ādityas spielt. Wie sehr übrigens die Vorstellungen von dem himmlischen und dem irdischen Ṛta, die ja in Wirklichkeit identisch sind, in einander übergehen, lehren Stellen wie ṚV. VII, 60, 5: ,[Die Ādityas] sind Rächer vielfachen Unrechts. . . . Sie sind im Hause des Rechtes erstarkt' oder VII, 66, 13: ,Die gerechten, im Recht geborenen, durch das Recht erstarkten, Unrecht hassenden [Ādityas].'

Neben diesen zwei Formen des Ṛta steht noch eine dritte: das im Kultus, im Opferdienst in die Erscheinung tretende Ṛta. Wenn es sich auch auf das ,heilige Werk', auf das ,Opfer' bezieht, so trifft doch die Wiedergabe durch diese Ausdrücke nicht das Wesentliche. Man geht aber auch fehl, wenn man dieses Ṛta als ,Ordnung' auffaßt und mit Oldenberg (Rel. d. Veda², 199) seine Verbindung mit Agni daraus erklärt, daß sich in diesem Gotte ,mächtigste Ordnungen des natürlichen und kultischen Geschehens manifestieren'. Das Ṛta des Agni — das natürlich in derselben Bedeutung auch zu anderen Göttern in Beziehung treten kann — ist vielmehr nichts anderes als das aus dem Moralischen in die Sprache der Werkfrömmig-

[1] Daß auch die Begriffe *haiϑya* und *aša* nahe beieinander liegen, ergibt sich aus dem Umstand, daß Y. 43, 3 die Pfade, die sonst auch Pfade des Aša heißen, und 30, 5 die (dem Aša gemäßen) Taten das Beiwort *haiϑya* erhalten.

keit übersetzte Recht, das rechte Tun innerhalb der Sphäre des Kultus und die im Opfer und Gebet, also in einer kultischen Verrichtung bestehende rechte Handlung, zum Unterschied von dem im moralischen Sinne rechten Tun. Und der Pfad des Rechtes, d. h. der rechte Wandel, ist im Bereiche des Kultus die den Forderungen der Werkgerechtigkeit entsprechende gewissenhafte Erfüllung aller in das Gebiet des Kultus fallenden Pflichten, oder es ist der Pfad, auf dem das Opfer, das die wichtigste Form des in kultischem Sinne rechten Tuns darstellt, zu den Göttern geführt wird, oder auf dem diese zum Opfer herbeikommen. In diesem Sinne bedeutet die Wendung ‚dem Ṛta nachfolgen‘ soviel wie die Vorschriften des Kultus befolgen. Während *ṛtádhīti* wenigstens als Beiwort der Ādityas sich auf die dem moralischen Ṛta entsprechende Gesinnung bezieht, ist das dem Wortschatze des Kultus angehörende *ṛtásya-dhītí* die auf das kultische Ṛta gerichtete Gedankeneinstellung, das Gebet, und es steht demgemäß ṚV. IX, 97, 34 unmittelbar neben *bráhmaṇo manīṣā́*, einer Bezeichnung des Gebetes. Und während *ṛtáṃ vad-* ‚recht, wahr sprechen‘ und *ánṛtaṃ śap-* (I, 23, 22) ‚unrecht, falsch schwören‘ dem Bereiche der Moral angehören,[1] bezeichnen *ṛtāyató . . . vácasaḥ* (II, 32, 1), *ṛtásya vācí* (X, 110, 11) und *ṛtavākéna satyéna* (IX, 113, 2) das in kultischem Sinne rechte, richtige Wort, das von der Werkgerechtigkeit auch heutzutage oft über das in moralischem Sinne wahre Wort gestellt wird, das Gebet. Die beste und bündigste Erläuterung des kultischen Ṛta bietet der ṚV. selbst mit den Worten (V, 12, 6): ‚Wer, o Agni, mit Anbetung (*námasā*) dein Opfer (*yajñám*) ehrt, der hütet das Ṛta (*ṛtáṃ sá pāti*) des rötlichen Stieres (d. i. des Agni).‘ Dieselbe Bedeutungsverschiedenheit läßt sich bekanntlich auch bei *ṛjú* ‚gerade, recht, richtig‘ feststellen (vgl.

[1] Unrichtig ist die Ansicht (Geldner, Glossar), daß *ṛta* X, 34, 12 in *tád ṛtáṃ vadāmi* ‚Eid‘ bedeute. Aber auch ‚Ordnung‘ (Oldenberg, Nachr. Gött. Ges., l. c, p. 176, Anm. 2) paßt nicht. Es ist vielmehr zu verstehen: ‚[Ihm strecke ich die zehn Finger entgegen (um zu bezeugen): ich werde (ihm) Geld nicht verweigern.] Das spreche ich wahr.‘ *Ṛtám vad-* ist also nicht bloß ‚schwören‘, sondern versichern, beschwören, daß es wahr sei. Ebenso meint *satya* in der späteren Literatur zunächst nicht den Eid selbst. Vielmehr bedeutet *satyam vac* (*vad* usw.) ‚als wahr bezeugen‘.

z. B. IV, 1, 17: *súryo . . . ṛjú márteṣu vṛjinā́ ca pásyan* mit X, 100, 3: *ṛjūyaté yájamānāya sunvaté*). Nicht selten ist es aber schwer zu entscheiden, ob das Ṛta in moralischem oder in kultischem Sinne zu verstehen sei. Und zwar rührt dies davon her, daß dem Ṛta in jeder dieser beiden Bedeutungen dieselbe Phraseologie eigentümlich ist. Da nun für die Ādityas, in deren Vorstellungsbereiche diese Phraseologie wurzelt, das moralische Moment ganz besonders charakteristisch ist, kann es nicht zweifelhaft sein, daß das kultische Ṛta nur ein Abbild des moralischen Ṛta ist. Wie priesterliches Denken auch in Ādityahymnen dem auf das sittliche Verhalten abzielenden Ṛta die Richtung auf das Kultische gegeben hat, ersieht man sehr deutlich aus VIII, 27, 18 ff.: *sū́rya udyatí . . . ṛtáṃ dadhá, . . . ṛtáṃ yaté chardír yemá ví dāśúṣe, . . . júhvānāya* und I, 136, 5: *dāśvā́ṃsam . . . aryamā́bhí rakṣaty ṛjūyántam ánu vratám | ukthaír yá enoḥ paribhū́ṣati vratám.* Dieses Verhältnis zwischen den zwei Ṛta-Arten, bei dem die Grenzen zwischen der moralischen und der kultischen Bedeutung oft verschwimmen, und mitunter auch noch die Vorstellung von dem himmlischen Ṛta hineinspielt,[1] offenbart sich mit besonderer Schärfe in der Beziehung des Agni zum Ṛta. Denn Agnis Epitheta *ṛtávan, ṛtāvṛ́dh, ṛtájāta, ṛtádhīti, ṛtásya gopā́, ṛtásya rathī́* u. a. m., die dann zum Teile auch anderen Göttern beigelegt wurden, sind zweifellos von den Ādityas her auf Agni übertragen worden, wobei das in diesen Ausdrücken wie in *ṛtásya pánthāḥ* enthaltene *ṛta* die Beziehung auf das vornehmlich in der Opfer-

---

[1] Obwohl bei dem biblischen *ṣedeq* (‚Recht, Gerechtigkeit‘), insbesondere in den Psalmen, das moralische Moment sehr stark betont wird (vgl. z. B. Ps. 15, 2 ff.: ‚Wer in Unschuld wandelt, Recht übt und Wahrheit spricht in seinem Herzen, nicht verleumdet, seinem Nächsten nichts Böses tut, . . . sein Geld nicht um Zinsen gibt, Bestechung . . . nicht annimmt‘), so ist doch wohl bisweilen auch in diesem Worte sowie in צְדָקָה (‚Gerechtigkeit‘) und יָשָׁר (‚gerade, rechtschaffen‘) Beziehung auf die Beobachtung des religiösen Gesetzes enthalten. Und צַדִּיק (‚der Gerechte‘) ist mehr und mehr zur Bezeichnung des Frommen geworden. Wie das Ṛta, weisen übrigens auch *vratá* (vgl. das *vratám* der Ādityas I, 25, 1; III, 59, 3 mit den *vratā́ni* des Agni III, 3, 9, ferner *avratá, anyávrata, ápavrata*) und *dhárman* (vgl. VII, 89, 5: *táva dhármā yuyopimá* mit V, 26, 6: *samidhānáḥ . . . dhármāṇi puṣyasi*) neben ihrer kosmischen Funktion moralische und kultische Bedeutung auf.

darbringung sich äußernde rechte Werk erhalten hat.[1] Aus der engen Verbindung Agnis mit diesem Ṛta und aus dem Umstand, daß in dem kultischen Ṛta auch noch die Erinnerung an seine moralische Bedeutung lebendig ist, und nicht sosehr aus der Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra erklärt sich die Tatsache, daß Agni zu den Ādityas, insbesondere zu Varuṇa und Mitra, und zu Aditi in sehr naher Beziehung steht, daß auch bei ihm das moralische Moment stark hervortritt, und daß er außer den ihm mit den Adityas gemeinsamen Beiwörtern *ṛtávan, ṛtāvṛ́dh, ṛtájāta* usw. auch die besonders für die Ādityas charakteristischen Epitheta *adrúh, ádabdha, dūḍábha, pūtádakṣa(s)* u. a. m. erhält. Nicht darum also, weil — wie Oldenberg (Rel. d. Veda[2], p. 199 mit Bergaigne, Rel. véd. III, 169) meint — Agni ‚als nächster göttlicher Genosse des menschlichen Lebens alles sündige Tun durchschaut‘, und weil sich (Oldenberg, l. c., 304) neben den Ādityas ‚besonders die Gestalt Agnis dem Bedürfnis des Glaubens darbot, die Welt des Rechts mit der Götterwelt verknüpft zu sehen‘, ist Agni ein Rechtsschützer und ‚Vorkämpfer von Recht und Ordnung‘ geworden, sondern der Umstand, daß Agni als Opferfahrer und priesterlicher Gott mit der kultischen Ausprägung des Ṛta auf das engste verknüpft war, hat die Annäherung und Angleichung Agnis an die Ādityas, die Hüter des himmlischen und Wächter des irdischen, moralischen Ṛta, und die Übertragung von Zügen Ādityas auf Agni herbeigeführt.[2]

---

[1] Fälschlich und in höchst überflüssiger Weise hat Geldner (Glossar) dem Worte *ṛtá* in einigen Zusammensetzungen die Bedeutung ‚die rechte (Opfer-)Zeit‘ beigelegt. So sollen *ṛtapā́* ‚die rechte Zeit, die Opferzeit wahrend, einhaltend‘, *ṛtayúj* ‚zur rechten (Opfer-)Zeit, pünktlich angeschirrt‘, *ṛtejā́* ‚zur bestimmten Zeit geboren; pünktlich‘ bedeuten. Daß man mit den oben für *ṛtá* festgestellten Bedeutungen auf das beste auskommt, braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden. Falsch ist auch Grassmanns Wiedergabe von *ṛtena* VII, 75, 1 durch ‚rechtzeitig‘.

[2] Ich habe schon oben (p. 157) bemerkt, daß die dem Agni zugeschriebene Befreiung des Śunaḥśepa und die Lösung der Schuldfessel durch Agni Züge sind, die er von Varuṇa übernommen hat. Es ist aber auch unverkennbar, daß die Schuldvorstellung selbst, wo sie in Verbindung mit Agni auftritt, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist. Diese Abhängigkeit verrät sich schon durch die große Ähnlichkeit des Wortlautes der an Agni und an die Ādityas gerichteten Verse. So erinnert IV, 3, 13: *mā́ kásya yakṣám sádam íd dhuró gā mā́ veśásya pra-*

Ich habe diese Erörterung über das vedische Ṛta nicht nur deshalb eingeschaltet, weil die bisherigen Auffassungen dieses Begriffes mir nicht befriedigend erschienen sind, sondern auch aus dem Grunde, weil ich meine, daß das awestische Aša mit dem Ṛta in den für dieses festgestellten Ausprägungen und Bedeutungen übereinstimmt, obwohl die Lehre Zaraθuštras den Begriff des Aša im übrigen mit einem neuen Inhalt erfüllt hat. Darmesteters Beweise für die kosmische Bedeutung des Aša sind, wie ich schon oben (p. 166) bemerkt habe, ganz unzulänglich, obwohl sie manches Treffende enthalten. Dennoch lassen sich noch Spuren dieser Funktion des Aša nachweisen.

---

minató mápéḥ | *mā́ bhrā́tur agne ánṛjor ṛṇám ver mā́ sákhyur dákṣaṃ ripór bhujema* an die Verse V, 85, 7: *arymyàṃ varuṇa mitryàṃ vā sákhāyaṃ vā sádam id bhrā́taraṃ vā* | *veśáṃ vā nítyaṃ varuṇā́raṇaṃ vā yát sīm ā́gaś cakṛmā́ śiśráthas tát*, V, 70, 4 (an Varuṇa-Mitra): *mā́ kásya . . . yakṣáṃ bhujema tanū́bhiḥ*, VII, 88, 6: *yā́ āpír nítyo varuṇa priyáḥ sán tvā́m ā́gāṃsi kṛṇávat sákhā te* | *mā́ ta énasvanto yakṣin bhujema*, VI, 51, 7: *mā́ va éno anyákṛtaṃ bhujema . . . svayáṃ ripús tanvàṃ rīriṣīṣṭa*, VII, 52, 2: *mā́ vo bhujemānyájātam énaḥ*, II, 28, 9: *mā́hám . . . anyákṛtena* (sc. *ṛṇéna*) *bhojam*. Der Agnivers IV, 3, 13 unterscheidet sich von V, 85, 7 dadurch, daß in diesem von der sündigen Handlung gegen den Freund, Bruder usw., in jenem von dem sündigen Treiben des Freundes, Bruders usw., dessentwegen der Gott nicht den Dichter strafen möge, die Rede ist. (*Yakṣá*, das parallel zu *ṛṇa* und *énas* gebraucht wird, muß eine Art sündhaften Handelns, wohl — wie Geldner angenommen hat — heimtückische Zauberkünste bezeichnen, die von den Göttern, besonders den Ādityas, verfolgt und bestraft werden; es entsprechen einander *yakṣáṃ gā* und *ṛṇa-yā́, ṛṇáṃ vī*.) Daß der erwähnte Agnivers aus Vorstellungen des Ādityakreises geschöpft hat, geht auch daraus hervor, daß Agni im 5. Verse desselben Liedes gefragt wird, welche Sünde des Beters er den Ādityas (und einigen andern Göttern) mitteilen werde, und daß in anderen Versen neben dem kultischen Ṛta auch der Macht des kosmischen Ṛta Erwähnung geschieht. Auch die Hüter und Späher des Agni sind, wie schon die Epitheta (*ádabdha, ásvapnaj, ánimiṣat*) beweisen, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas herübergenommen. Wie nahe beieinander die kultische und die dem Ādityakreise angehörige moralische Bedeutung des Ṛta liegen und wie leicht die Überleitung von der einen zu der anderen erfolgen konnte, erkennt man sehr deutlich z. B. aus dem Liede V, 12 (an Agni). Und wie der Gedanke an das kosmische Ṛta hineinspielt, zeigt z. B. V, 1, 7: *ā́ yás tatā́na ródasī ṛténa*. Das Umgekehrte liegt vor I, 41, 5: *yáṃ yajñáṃ náyathā . . . ā́dityā ṛjúnā pathā́*. — Das Verhältnis des Soma zum Ṛta ist dem des Agni zum Ṛta ganz ähnlich.

Sie ist meines Erachtens noch erkennbar in Y. 31, 13: *yā frasā āvišyā yā vā mazdā pərəsāitē tayā | yə̄ vā kasə̄uš aēnaŋhō ā mazištąm (a)yamaitē būjəm | tā čašmə̄ng θwisrā hārō aibī ašā (aibī) vaēnahī vīspā* (,welche offenkundigen oder welche heimlichen [Handlungen], o M., mit Strafe bestraft werden, oder wer [sogar] für ein geringes Vergehen sehr große Sühne sich zuzieht, alles das überschaust du wachsam in [deinem] Auge durch das leuchtende Aša'). Zunächst sei festgestellt, daß diese Strophe nicht bloß durch das Aša an Verse von Ādityahymnen erinnert. Auch die Ādityas sind ja Wächter, die überallhin schauen und die bösen und die guten Taten wahrnehmen und das Unrecht bestrafen. Und ṚV. VIII, 47, 8 werden sie, die wie Späher von dem Beobachtungsort herniederschauen (11), angefleht, von großer und von kleiner Sünde zu befreien (*yūyáṃ mahó na énaso yūyám árbhād uruṣyata*), und im 13. Verse desselben Liedes folgt die Bitte, sie mögen die offenkundige und die verborgene Übeltat (*yád āvír yád apīcyàm* . . ., vgl. zu *tayā* in unserer Strophe Ath. V. IV, 16, 1: *yá stāyán mányate cárant sárvaṃ devā idáṃ viduḥ* und ibid. VII, 108, 1: *yó na stāyád dípsati yó na āvíḥ*) weithin zu verscheuchen. Vielleicht darf man aber auch in der Verbindung *aēnaŋhō buǰ* einen Berührungspunkt mit der Vorstellungswelt der Ādityas sehen. Ich betrachte es als gewiß, daß *buǰ* soviel wie Strafe, Sühne, Buße bedeutet — auch Bartholomae, Air. Wtb. gibt es durch ,Buße' wieder — halte aber die Ableitung des Wortes in dieser Bedeutung von der Wurzel *buǰ* ,lösen, befreien, retten' für ganz unwahrscheinlich, obwohl Bartholomae auf asächs. *bōta* ,Heilung': nhd. *buße* hinweist. Bei dieser Ableitung würde sich für *aēnaŋhō buǰ* doch eher der Sinn ,Befreiung (*bōžišn, śuddhi*) von der Sünde' ergeben.[1] Ich ziehe es deshalb, aber auch aus sachlichen Gründen vor, *aēnaŋhō buǰ* an die oben angeführten, in Ādityahymnen vorkommenden Wendungen *mā* . . . *éno* (*yakṣám, ṛṇéna*) *bhujema* (*bhojam*) anzuschließen, in denen *bhuj* ,auskosten, büßen' bedeutet. Gegen diese Auffassung läßt sich allerdings geltend machen, daß im Iranischen eine Wurzel *buǰ* mit der Bedeutung ,genießen' nicht nachgewiesen werden kann. Aber ausschlaggebende Bedeutung wird man diesem Einwand

[1] Vgl. *énaḥ* und *énasaḥ* mit √*muc* ṚV. I, 24, 9; VIII, 18, 12.

nicht zubilligen. Gehört also diese Strophe zu den nicht eben zahlreichen Stellen der Gāθas, in denen ältere, vorzoroastrische Vorstellungen sich noch rein erhalten haben, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir in ihr auch der kosmischen Bedeutung des Aša begegnen. Sie ist noch deutlicher erkennbar, wenn man den Instrumental *θwisrā* (‚leuchtend') nicht im Anschluß an Roth und Bartholomae mit dem angeblich instrumental gebrauchten Lokativ *čašməng*, der auch sonst noch in den Gāθās von Verben des Sehens regiert wird (‚im Auge wahrnehmen'), sondern, was am natürlichsten ist, mit *ašą̄* verbindet. Aša wird ja auch Y. 32, 2 *χᵛənvat* ‚lichtbegabt' genannt, und seine Wohnstätten sind lichterfüllt (*χᵛanvaitīš*: Y. 16, 7). Mazdā überschaut also wachsam in seinem Auge durch das leuchtende Aša alles sündige Tun. Wir dürfen wohl annehmen, daß mit diesem Auge die Sonne gemeint ist, die ja Y. 1, 11 ausdrücklich als das Auge des Ahura Mazdā bezeichnet wird, wie sie im Veda das Auge des Varuṇa und Mitra ist. In dieser Beziehung des Aša zur Sonne und zum Licht kommt aber zweifellos die alte kosmische Funktion des Aša zum Ausdruck. Denn dieselbe Beziehung ist auch für das kosmische Ṛta charakteristisch. Es hat ja seinen Sitz dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), die Sonne — das Auge des Varuṇa und Mitra — ist das helle, sehenswerte Antlitz des Ṛta (VI, 51, 1), Varuṇa und Mitra sind Herren des Ṛta, des Lichtes (I, 23, 5), der Pfad des Ṛta und das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) werden durch Strahlen gelenkt (I, 136, 2), und die Sonne schaut ebenso wie die Ādityas, die Hüter des Ṛta, Recht und Unrecht bei den Menschen.[1]

Eine Nachwirkung der kosmischen Bedeutung des Aša, die dem Walten des Ṛta in den Naturvorgängen entspricht, scheint sich ferner darin zu äußern, daß sich in Y. 44, 3—5 an die Frage, wer der uranfängliche Vater des Aša sei, unmittelbar die Fragen anschließen, wer den Weg von Sonne und

[1] Hierher gehört wohl auch X, 62, 3 (vgl. auch 2 und V, 45, 7 f.): *yá* (sc. *áṅgirasaḥ*) *ṛténa sū́ryam ārohayan diví.* obwohl hier auch der Gedanke an das kultische Ṛta (Gebet) mitspielt. Vgl. IV, 13, 2: *ánu vratám̐ váruṇo yanti mitró yát sū́ryaṃ divy ārohá́yanti.* Ein weiteres Beispiel ist V, 63, 7: *ṛténa víśvaṃ bhúvanaṃ ví rājathaḥ sū́ryam ā́ dhattho diví* . .

Sternen festsetzte, durch wen der Mond wachse und abnehme, wer die Erde drunten und den Luftraum festhielt, so daß sie nicht hinabfielen, usw.[1] Die Berechtigung dieser Vermutung wird schwerlich durch den Umstand beeinträchtigt, daß die Reihe dieser auf Naturvorgänge sich beziehenden Fragen durch die Frage unterbrochen wird, wer der Schöpfer des Vohu Manah sei.

Auch die Pfadvorstellung, die im Awesta vornehmlich in Verbindung mit Aša auftritt, setzt ein kosmisches Aša voraus, wie der Pfad der Ādityas und des Ṛta das kosmische Ṛta zur Voraussetzung hat (vgl. oben p. 167 ff.). Bezeichnen auch der Pfad oder die Pfade des Aša zumeist nur den rechten sittlichen oder religiösen Wandel, so hat doch die Strophe Y. 33, 5: „... wenn ich zum langen Leben gelange, zum Reich des Vohu M., zu Aša hin, zu den geraden Pfaden (*ərəzūš paϑō*), bei welchen Mazdā Ahura wohnt', noch die ursprüngliche Vorstellung von den himmlischen Pfaden bewahrt. Dasselbe gilt für Y. 43, 3: „... der uns die geraden Pfade des Nutzens lehren möchte, die des körperhaften und geistigen [d. i. jenseitigen] Lebens, die wahren, zu den Wesen hin, bei denen Ahura wohnt' und Y. 68, 13: „... der der geradeste (*razištō*) [Pfad] ist zu Aša hin und zum lichten, alle Seligkeit enthaltenden besten Leben der Anhänger des Aša'. Übrigens hätte auch die Vergöttlichung des Aša nicht zustande kommen können, wenn nicht von Anfang an die Vorstellung von einem himmlischen, in der Welt der Götter wirkenden Aša vorhanden gewesen wäre.

Wenn sich demnach auch diese Bedeutung des Aša noch nachweisen läßt, so darf man schließen, daß sie ehemals eine größere Rolle gespielt hat und nur durch rein zaraϑuštrische Ideen in den Hintergrund gedrängt worden ist. Selbst bei dem moralischen Aša hat sich der Einfluß neuer Anschauungen so sehr geltend gemacht, daß man das Aša für wesentlich ver-

[1] Die umgekehrte Reihenfolge ṚV. I, 105, 1 ff.: *candrámā ... dhāvate divi ..., mó ṣú devā adáḥ svàr áva pādi divás pári ..., kvà ṛtáṃ pūrvyáṃ gatám ..., kád va ṛtáṃ kád ánṛtam.* Obwohl hier *ṛtá* neben *yajñá* und *áhuti* steht, spielt doch wohl der Gedanke an das kosmische Ṛta hinein. Darauf deuten auch zwei der folgenden Verse hin: *kád va ṛtásya dharṇasí kád váruṇasya cákṣaṇam | kád aryamṇó mahás pathá ..., ṛtám arṣanti síndhavaḥ.*

schieden von dem vedischen Ṛta halten könnte, wenn sich nicht noch ältere Züge erschließen ließen, die dem Aša mit dem Ṛta einst gemeinsam gewesen sein müssen. Das Wesen des awestischen Aša ist durch dessen Gegensatz zur Druj gekennzeichnet. Aber im Awesta, insbesondere in den Gāϑās, ist das Aša nicht mehr die Norm für die mannigfachen Arten sittlichen Verhaltens, sondern wird in ganz einseitiger Weise auf die Pflege des Rindes und des Ackerbaus oder ganz allgemein auf die Befolgung der Religion und der Satzungen des Ahura Mazdā bezogen. Wer diesen Forderungen zuwiderhandelt, wird als Anhänger der Druj betrachtet. Der Viehzüchter wird unmittelbar neben dem richtig Lebenden genannt (Y. 29, 5: *ərəžəjyōi . . . fšuyentē*, vgl. 31, 2: *ašāṯ hačā jvāmahī*); er ist ein Anhänger des Aša (*ašavā*: 58, 4); durch das Aša fördert man die Landwirtschaft (44, 20); wer Getreide anbaut, baut das Aša an (Vidēvd. 3, 31); und der schlechthandelnde Anhänger der Druj frevelt an dem Vieh und an den Leuten des nicht betrügenden (*adrujyantō*) Landmannes (Y. 31, 15). Es fällt darum auch schwer, anzunehmen, daß das durch die beiden uranfänglichen Geister repräsentierte Gute und Böse in Gedanken, Wort und Tat (30, 3) sich auch noch auf andere sittliche Grundsätze und deren Verneinung beziehe. Nur selten findet sich eine Äußerung, die ausdrücklich nach dieser Richtung weist, wie etwa die Bemerkung (Vidēvd. 4, 43), daß diejenigen, welche für einen Totschlag die entsprechende Strafe erhalten haben, sich hernach wieder im Einklang mit dem Pfade und der Vorschrift des Aša befinden. Doch sind Anzeichen dafür vorhanden, daß der Begriff des Aša gleich dem des Ṛta im Gegensatze zur Druj, die zur Verkörperung alles Sündhaften und Lasterhaften geworden ist, alles in moralischem Sinne Gute und Rechte eingeschlossen hat. So deutet noch die oben als Beweis für die kosmische Funktion des Aša herangezogene Strophe Y. 31, 13, nach der Mazdā durch das leuchtende Aša alles sündige Tun überschaut, auf die allgemein moralische Bedeutung des Aša hin. Ein noch wertvolleres Zeugnis aber liegt in dem Umstand, daß der Gegensatz von *aša* und *druj* eine Parallele in der vedischen Gegenüberstellung von *ṛta* und *druh* hat. Die Tragweite dieser Tatsache ist bisher nicht erkannt worden, und Oldenberg hat sie sehr unterschätzt, wenn er (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-

hist. Kl. 1915, 179) den Umstand, daß *druj* und *drəgvant* ‚die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des Aša geworden sind, speziell iranischer Entwicklung‘ zuschreibt, ‚zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab‘. Wohl tritt uns der Gegensatz zwischen *ṛta* und *druh* bei weitem nicht so scharf ausgeprägt entgegen wie der zwischen *aša* und *druj*. Aber es genügt, daß er tatsächlich vorhanden ist, und es verschlägt nichts, daß in einzelnen Fällen (wie I, 133, 1; IV, 23, 7 f.; VII, 75, 1) die Hexe Druh, die Verkörperung des Truges, dem Ṛta gegenübersteht.[1] Eine Anzahl von Stellen, in denen Ableitungen von √*druh* in der Nähe der Ṛtavorstellung erscheinen, hat schon Oldenberg (l. c. 179, Anm. 2) namhaft gemacht. Aus ihnen seien die Verse I, 23, 22 (. . . *yád vāhám abhidudróha yád vā śepá utánṛtam*) und 122, 9 (an Mitra-Varuṇa), wo dem *abhidhrúk* (‚Betrüger‘) der *ṛtávā* (‚der Anhänger des Rechtes‘, hier in kultischem Sinne) gegenübergestellt wird, besonders hervorgehoben. Es kommen aber noch zahlreiche andere Stellen in Betracht, welche überdies die sehr bedeutsame Feststellung gestatten, daß diese Ableitungen der √*druh* mit Vorliebe in Verbindung mit den Ādityas und dem ihnen nahestehenden Götterpaar des Himmels und der Erde gebraucht werden, sowie in Stellen, in deren Umgebung auch die Ādityas erscheinen. Hierher gehören V, 68, 4 (Mitra-Var.): *ṛtám ṛténa sápantā . . . adrúhā* (‚frei von Trug‘); VII, 66, 18 (M.-Var.) *adrúhā* und 19: *ṛtāvṛdhā*; II, 41, 5 (M.-Var.): *ánabhidruhā*, in 4: *ṛtāvṛdhā*; IV, 56, 2 (Himmel und Erde): *ṛtávarī adrúhā*; III, 56, 1 (H. und E.): *adrúhā* (neben *vratá . . . dhruváṇi*), in 2: *ṛtám*; I, 159, 2 (Vater Himmel): *adrúhaḥ*, in 1 (Himmel u. E.): *ṛtāvṛ́dhā*; X, 66, 8 (Alle Götter): *dhṛtávratāḥ*

---

[1] Auch in II, 23, 17: *ṛṇacid ṛṇayá bráhmaṇas pátir druhó hantá mahá ṛtásya dhartári* kann schon die Personifikation Druh vorliegen (vgl. Y. 57, 15 von Sraoša: *ǰanta daēvayå̄ druǰō*), dann ist aber auch die begriffliche Bedeutung ‚Trug‘ noch lebendig (vgl. IV, 23, 8: *vṛjináni hanti*; X, 87, 11: *ṛtám . . . ánṛtena hánti*), zumal da in dem vorhergehenden Verse von der ‚Stätte des Truges‘ (*druhás padé*, auch V, 74, 4) die Rede ist, an der die Diebe sich aufhalten. Außer *mahá ṛtásya dhartári* weisen noch *asurya* (Vers 2), *rátham ṛtásya* (3), *sunītíbhir nayasi* (4), *vratáya* (6), *ánāgasaḥ* (7), *ṛtaprajāta* (15), vielleicht auch *abhidipsúḥ* (10) und *abhidipsvàḥ* (13) auf Beeinflussung durch den Vorstellungskreis der Ādityas hin.

kṣatríyāḥ . . . ṛtaspo adrúhaḥ (vorher öfters die Ādityas erwähnt, von denen diese vier Epitheta herstammen) und in 1: *ṛtāvṛ́dhaḥ*; IX, 73, 7 (in einem Hymnus, der voll ist von Vorstellungen des Ādityakreises): *adrúha spáśaḥ* (es folgt in 8: *ṛtásya gopā́ ná dábhāya*); VIII, 27, 9 und 15 (in einem Liede, in dem öfter der Ādityas Erwähnung geschieht): *adruhaḥ* von ‚Allen Göttern' (in 15 werden Varuṇa und Mitra angerufen); ebenso II, 1, 14 (in 13 den *víśve amṛ́tāsaḥ* parallel die Ādityas) und IX, 102, 5: *asyá vraté sajóṣaso víśve devā́so adrúhaḥ*, in 6: *ṛtāvṛ́dhaḥ*. In VIII, 19, 34 werden die Ādityas als *adruhaḥ* (35: *syāméd ṛtásya rathyàḥ*) und V, 70, 2 Mitra und Varuṇa als *adruhvāṇā* angerufen. Wie fest der Begriff der *druh* gerade im Vorstellungsbereich der Ādityas verankert ist, ersieht man ferner aus folgenden Tatsachen. Die von den Vätern begangenen Sünden, um deren Fortschaffung Varuṇa angefleht wird, werden VII, 86, 5 *drugdhā́ni* ‚Trughandlungen' genannt (vgl. auch Ath. V. I, 10, 2: *varuṇa . . . víśvaṃ . . . nicikéṣi drugdhám*), und in dem an Atri gerichteten Verse V, 40, 7, in dem auch Mitra und Varuṇa erwähnt werden, heißt der böse Dämon *drugdháḥ* ‚der Betrüger'. Dem Varuṇa wird I, 25, 14 nachgerühmt, daß diejenigen, die (sonst) zu täuschen suchen (*dipsávaḥ*) und die Trug Übenden (*drúhvāṇaḥ*) unter den Menschen, ihn nicht zu täuschen versuchen; Varuṇa wird VII, 89, 5 angefleht, den an dem Göttergeschlecht verübten Betrug (*yát . . . abhidrohám . . . cárāmasi*, darnach X, 164, 4: *yád indra brahmaṇas pate 'bhidrohám cárāmasi*) zu vergeben, und der Ādityas Listen sind (II, 27, 16) gegen den Betrüger (*abhidrúhe*) ins Werk gesetzt. Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, daß der Begriff der *druh* wie der des *ṛtá*, der Schuld u. a. m. ursprünglich nur dem Vorstellungsbereich der Ādityas angehört hat und von da in die Vorstellungskreise anderer Götter (vgl. z. B. in Indrahymnen VI, 22, 8: *jánāya drúhvaṇe* und X, 99, 7: *drúhvaṇe mánuṣe*) hineingetragen worden ist. So beschützen gleich den Ādityas (VIII, 47, 1) natürlich auch andere Götter den Menschen vor Trug (*druh*). Hiebei fällt noch sehr ins Gewicht, daß den mit Vorliebe in Verbindung mit den Ādityas gebrauchten Zusammensetzungen von *druh* mit der Präposition *abhí* (*abhidrúh, abhidrohá*), die beinahe ausschließlich in Verbindung mit Miθra (*miϑra*) insbesondere im Yašt des Miθra

vorkommenden Zusammensetzungen *aiwi-√druj*, (*nōiṯ*) *aiwi.draoχδa*, *anaiwi.druχta* (*-druχδa*) entsprechen.[1] Wir haben es da nämlich nicht mit irgendeiner unbedeutenden sprachlichen Parallele zu tun, sondern mit einem der charakteristischen Züge, die den Ādityas und dem allerdings außerhalb der Gruppe der Ameša Sp. stehenden awestischen Miθra gemeinsam sind. So stimmen ja die Ādityas und Miθra auch in der Vorstellung von den Spähern (*spaś* : *spas*) überein, die alles wahrnehmend dasitzen (ṚV. I, 25, 13: *pári spáśo ní ṣedire*, vgl. IV, 4, 12: *pāyávaḥ . . . niṣádyāgne táva*, und Yt. 10, 45: *spasō åŋhāire miϑrahe*) und als Unrecht strafende und die Rechthandelnden beschützende Mächte aufgefaßt werden. Die Ādityas und Miθra haben aber nicht nur ihre Späher (vgl. auch VI, 67, 5; VII, 61, 3), sie werden auch selbst als solche vorgestellt (II, 27, 3: *ādityása . . . ádabdhāso . . . bhūryakṣáḥ . . . antáḥ paśyanti . . .*; V, 62, 8 usw.; Yt. 10, 46: *spaš viδaēta aδaoyamnō* und ibid. 61; Miθras Epitheta *hazaŋra.gaoša* und *baēvarə.čašman*) oder mit Spähern verglichen (VIII, 47, 11).[2] Und wie die Ādityas gleich Spähern von dem Beobachtungsort (*kúla*) herabschauen, so haben auch die Späher des Miθra und dieser selbst ihre Beobachtungsstätten (*vaēδayanā*: Yt. 10, 45, *pərəϑu.vaēδayana*: 7). Mit diesen Übereinstimmungen aber steht im engsten Zusammenhang, daß die

---

[1] Vgl. auch Yt. 10, 80: *nipāta ahi adružąm*.

[2] Wie die Ādityas Späher und Hüter (*pāyávaḥ*) zugleich sind (vgl. VIII, 18, 2: *ádabdhāḥ sánti pāyávaḥ*), so sind ihre Späher mit ihren Hütern (V, 70, 3) identisch. Dies gilt auch für die einigen anderen Göttern (besonders Agni) zugeschriebenen Späher und Hüter, deren Herkunft aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas nicht zweifelhaft ist. Vgl. zu VIII, 18, 2 noch VI, 67, 5: *sánti spáśo ádabdhāso ámūrāḥ*, ferner V, 70, 2 f. (Varuṇa-Mitra): *adruhvāṇā pātáṃ no rudrā pāyúbhiḥ* mit IX, 73, 7 f.: *rudrása eṣām . . . adrúha spáśaḥ . . . | ṛtásya gopá ná dábhāya sukrátuḥ*, I, 95, 9 (Agni): *ádabdhebhiḥ pāyúbhiḥ pāhy asmā́n* (ähnlich I, 143, 8; VI, 8, 7; VI, 71, 3), IV, 4, 12 (Agni): *ásvapnajaḥ . . . pāyávaḥ . . . naḥ pāntv amūra* (II, 27, 9 die Ādityas: *ásvapnajo animiṣá ádabdhāḥ*), IV, 4, 3: *práti spáśo ví sṛja . . . bhavā pāyúr . . . ádabdhaḥ*. Und wie die Ādityas die Späher- und Hütereigenschaft vereinigen (vgl. besonders VIII, 47, 11: *áva hí khyáta . . . iva spáśaḥ | . . . ánu no neṣathā sugám*), so nehmen die Späher des Miθra nicht nur die Miθrabetrüger wahr, sondern behüten auch die Wege (Yt. 10, 45: *paϑō pą̊ntō*) derjenigen, welchen die Miθrabetrüger nachstellen, und Miθra selbst ist Hüter und Späher (ibid. 46: *pavā̊ . . . spaš*).

Ādityas und Miθra die Epitheta ‚wachsam' und ‚nicht schlafend' (I, 136, 3: *jāgr̥vāṃsā*; II, 27, 9: *ásvapnajaḥ*; Yt. 10, 7 usw.: *aχ^vafnəm jaγaurvåŋhəm*) erhalten. Dazu gesellt sich noch eine Entsprechung von Beiwörtern, die mit der Späher- und Hütereigenschaft der Ādityas und des Miθra in Verbindung stehen. Wie nämlich *aδaoya* und *aδaoyamna* (‚nicht zu täuschen', von √*dab*) Epitheta des Miθra sind (Yt. 12, 1 auch von Ahura Mazda), so werden mit Vorliebe den Ādityas die Beiwörter *ádabdha* und *dūḷábha* beigelegt.[1] Und zwar erscheint *ádabdha* gewöhnlich in der Nähe von Ausdrücken oder Wendungen, die besagen, daß die himmlischen Mächte allsehend, allwissend (vgl. I, 24, 13: *váruṇaḥ . . . vidvā́n ádabdhaḥ*)[2] oder Hüter (Beschützer, *pāyú, gopā́*) sind. Ebenso wird *aδaoyamna*, das Beiwort des Miθra, nicht nur mit *viδaēta* (‚überallhin sehend') und *pavā̊* (‚behütend', Yt. 10, 46), sondern (ibid. 24 usw.) auch mit *vīspō.vīδvā̊* (‚allwissend') verbunden. Dem Kreise der Ādityas gehört ursprünglich wohl auch die Vorstellung an, daß der Wille

[1] Daß *ádabdha* eine in erster Linie mit dem Ādityakult verbundene Bezeichnung gewesen ist, geht, abgesehen von der Häufigkeit der Stellen, in denen die Ādityas *ádabdhāḥ* genannt werden, auch daraus hervor, daß auch das Auge des Mitra und des Varuṇa (VI, 51, 1), die Satzungen des Varuṇa (I, 24, 10; III, 54, 18) und der Ādityas (VII, 66, 6), ihr Denken (VI, 51, 3: *ádabdhadhītīn*) und der unter ihrer Führung stehende Mensch das Beiwort *ádabdha* erhalten. Ähnlich wird *dūḷábha* außer von den Ādityas auch von der Geisteskraft (*dákṣa*) des Mitra und des Varuṇa gebraucht (I, 15, 6).

[2] Öfter ist dies der Fall bei *ádābhya*, das allerdings zumeist als Beiwort anderer Götter als der Ādityas gebraucht wird (wobei jedoch manche Stellen, wie IV, 53, 4; I, 22, 18, Beeinflussung durch Ādityavorstellungen verraten). Vgl. X, 11, 1 (an Agni): *yahvó áditer ádābhyaḥ | víśvaṃ sá veda váruṇo yáthā*; III, 26, 4: *marúto viśvávedasaḥ . . . ádābhyāḥ*; VIII, 50 (61), 12 (Indra): *r̥ṇákātim ádābhyam | védā bhr̥máṃ cit*; IX, 28, 5f.: *víśvā dhámāni viśvavít . . . ádābhyaḥ*. Daneben IX, 26, 4f.: *ádābhyam . . . bhū́ricakṣasam* und IX, 75, 1f.: *vicakṣaṇáḥ . . . ádābhyaḥ* wie II, 27, 3: *ādityā́sa . . . ádabdhāso . . . bhūryakṣā́ḥ | antáḥ paśyanti vr̥jinótá sādhú* (VIII, 67 [78], 6: *sá* — d. i. Indra — *manyúṃ mártyānām ádabdho ní cikīṣate*), ferner IV, 53, 4: *ádābhyo bhúvanāni pracā́kaśad vratā́ni . . . savitā́bhí rakṣate . . . dhr̥távrataḥ*, I, 31, 10: *tvā* — d. i. den Agni — *vratapā́m ádābhya*, I, 22, 18: *víṣṇur gopā́ ádābhyaḥ . . . yáto vratā́ni paspaśé* wie VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ádabdhāsaḥ . . . vratā́ rákṣante*, II, 27, 3f.: *ādityā́sa . . . ádabdhāso . . . bhūryakṣā́ḥ . . . bhúvanasya gopā́ḥ* (und darnach öfter *ádabdho gopā́ḥ, pāyúr ádabdhaḥ* usw.).

(*krátu*) der Götter nicht getäuscht werden könne (IX, 73, 8: *ṛtásya gopá ná dábhāya sukrátus*, V, 44, 2: *sugopá asi ná dábhāya sukrato* — in 4: *ṛtāvṛ́dhaḥ* —, vgl. auch I, 89, 1 (an Indra): *bhadrā́ḥ krátavaḥ . . . ádabdhāsaḥ*). Der entsprechenden Verbindung von *aδaoya* oder anderen Ableitungen der √*dab* mit *χratu* begegnen wir aber im Awesta. So heißt Ahura M. (Yt. 12, 1) *aδaoyō.χratuš* (vgl. auch Fragm. Purs. 27, Brthol. Wtb. 56: *aδaoyamnāṯ χrataoṯ*), und in der Gāθāstelle Y. 43, 6 wird er mit den Worten angeredet: . . . *ϑwahyā χratə̄uš yə̄m naēčiš dābayeitī* (‚. . . Deiner Einsicht, die niemand täuscht'). Es ist kaum zweifelhaft, daß diese Verbindung auch in Bezug auf Miθra im Gebrauch gewesen ist. Denn wie Varuṇa und Mitra das Epitheton *ádabdha* und die mit ihm verknüpften Vorstellungen gemeinsam haben, so stimmt auch Ahura M. mit dem allsehenden, allwissenden, nicht zu täuschenden Miθra darin überein, daß er nicht getäuscht werden kann: *nōiṯ diwžaidyāi vīspā.hišas ahurō* (‚nicht ist zu täuschen der alles wahrnehmende Ahura': Y. 45, 4). Wie eng und wie alt die Zusammenhänge sein müssen, die hier zwischen vedischen und awestischen Anschauungen und in erster Linie zwischen Varuṇa-Mitra und Ahura Mazdā-Miθra obwalten, ersieht man auch aus der Übereinstimmung in der Anwendung des dativischen Infinitivs (*ná dábhāya* : *nōiṯ diwžaidyāi*) und der Desiderativform (vgl. I, 25, 14: *ná yáṃ dípsanti dipsávaḥ* und darnach wohl VII, 104, 20: *índraṃ dipsanti dipsávó 'dābhyam*, ferner II, 27, 3: *ádabdhāso dípsantaḥ*). Spiegel hat also sehr oberflächlich geurteilt, wenn er (Ar. Periode 199) gemeint hat, daß *aδaoyamna* und das entsprechende vedische Wort — er vergleicht nur *ádābhya* — sowie einige andere Epitheta, in denen Veda und Awesta übereinstimmen, nichts weiter als alte Beiwörter seien, die man schon in der arischen Periode göttlichen Wesen im allgemeinen beizulegen pflegte. Es ist vielmehr unverkennbar, daß die oben angeführten Ableitungen von *dabh* und *druh* ebenso sehr für Varuṇa und Mitra (und die Ādityas überhaupt) charakteristisch sind, wie die entsprechenden awestischen Bildungen für Ahura M. und Miθra.[1] Sehr bezeichnend ist ja auch, daß VII, 66, 17 f.

[1] Man wird wohl nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen den vedischen und den awestischen Verhältnissen darin erblicken wollen, daß dem awestischen *anaiwi.druχta*, dem Epitheton des Miθra, nicht ein

(Varuṇa-Mitra): *ādābhyā yātam . . . cā yātam adrúhā*, VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ádabdhāsaḥ . . . adrúhaḥ*, I, 25, 14: *ná yáṃ dípsanti dipsávo ná drúhvāṇo jánānām* Ableitungen von beiden Wurzeln nebeneinander vorkommen. Und wie vollkommen diese Übereinstimmung ist, ersieht man schließlich noch aus dem Umstand, daß dem awestischen Ausdruck für die Verletzung des Treuvertrages (*miϑrəm aiwi.družaiti*) in der Erzählung von dem zwischen Indra und Vṛtra abgeschlossenen Vertrag (Maitr. S. IV, 3, 4: p. 42, 14 ff.) *abhidroha* entspricht (*tau vai samām etām anabhidrohāya . . . saṃdhā vai me saṃhitānabhidrohāya*) und der den Vertrag mit Namuci verletzende Indra *mitradruh* (vgl. awest. *miϑrō.druj*) genannt wird (Maitr. S., l. c., p. 43, 12; Taitt. Br. I, 7, 1, 7). Man darf natürlich annehmen, daß der Ausdruck *mitradruh*, der erst in der Maitr. S. auftaucht, und der Gebrauch von *anabhidroha* in Verbindung mit einem ‚Vertrag' bedeutenden Worte schon früheren Zeiten geläufig gewesen sind.

---

vedisches *anabhidrugdha*, sondern *ánabhidruh, adrúh, adruhvan* entsprechen. Abgesehen davon, daß die in *anaiwi.druχta* enthaltene Vorstellung auch in *abhidrohá* und *abhidrúh* (vgl. p. 180) zum Ausdruck kommt, beweist die Stelle Yt. 10, 80: *nipāta ahi adružąm* (‚Du bist der Beschützer der nicht Betrügenden'), daß auch das dem vedischen *adrúh* entsprechende Wort *adruj* dem Wortschatz des Miθrakultes angehört hat, und man darf vermuten, daß *adruj* (‚nicht betrügend') nicht nur ein häufig gebrauchtes Wort, sondern auch Beiwort des Miθra gewesen ist. Einen aus späterer Zeit stammenden Beleg sehe ich in Mēnūk ī Xr. VIII, 15: *Mihr u zurvān ī akanārak u mēnūk ī dāδistān kē pa ēč kas nē družēδ* (‚M., die unbegrenzte Zeit und der Geist der Gerechtigkeit, der niemanden betrügt'), obwohl *družēδ* (so besser als *družēnd*) sich nur auf den ‚Geist der Gerechtigkeit' bezieht. Mit diesem Geist ist ja offenbar niemand anderer als Rašnu gemeint (vgl. II, 122: *pa dāδistān rāst dārēδ*), der sehr oft in der Gesellschaft des Miθra erscheint. Umgekehrt kommt im ṚV. *adrúh* fast ausschließlich als Beiwort von Göttern vor. Aber IX, 9, 2 (*jánāya . . . adrúhe*; nachher in 3: *mātárā . . . ṛtāvṛ́dhā* und 4: *nadyò . . . adrúhaḥ*) läßt schließen, daß *adrúh* ebenso wie *abhidrúh* und *drúhvan* nicht minder häufig auch auf Menschen angewendet worden ist. Und wenn erst im jüngeren Awesta außer den Menschen auch Götter das Epitheton *ašavan* erhalten, so ist es mindestens für Ahura M., der (Y. 32, 2) ebenso wie der gläubige Mensch (46, 13) als mit Aša wohlbefreundet bezeichnet wird, nicht zweifelhaft, daß ihm dieses Epitheton schon seit jeher beigelegt worden ist. Einmal (Y. 46, 9) wird ja auch er ein *ahurō ašavā* genannt.

Die angeführten Tatsachen reichen zweifellos zu der Feststellung aus, daß die Begriffe *ṛta* und *druh* und der Gegensatz dieser Begriffe in der Vorstellungswelt der Ādityas einen breiten Raum eingenommen haben, und daß dieser Gegensatz und der analoge, von der Religion des Zaraθuštra nur noch schärfer ausgebildete Gegensatz zwischen *aša* und *druǰ* einer gemeinsamen indo-iranischen Quelle entstammen. Daraus folgt aber, daß *druǰ* und *druh* sowie *aša* und *ṛta* ursprünglich auch in ihren Bedeutungen übereingestimmt haben müssen. Gleich *druh* hat offenbar auch *druǰ* alle Arten des Truges bezeichnet. In der Tat bietet auch das Awesta keine Handhabe für die Annahme, daß *druǰ* nur ‚Lüge' bedeute. Daß durch diese Wiedergabe der Begriffsinhalt des Wortes *druǰ* nicht erschöpft wird, ersieht man z. B. noch aus der Gāθāstelle Y. 49, 11, die geradezu eine Definition des *drəgvant*, des Anhängers der *druǰ*, gibt: ‚Den Anhängern der *druǰ*, deren Herrschaft, Tun, Reden, geistige Veranlagung und Denken böse ist', oder etwa aus 49, 4: ‚. . . bei denen nicht die guten Taten den Sieg über die bösen Taten erringen'. Unter den mannigfachen Arten der *druǰ*, die von der Religion des Zaraθuštra bekämpft wurden, hat natürlich der Trug der Rede, die Lüge, einen hervorragenden Platz eingenommen, und Verbindungen von Ableitungen der $\sqrt{}$*druǰ* mit Ausdrücken des Redens, wie Yt. 19, 33 *draogəm vāčim aṇhaiϑīm* und Yt. 3, 9 usw. *draoγō.vāχš* (vgl. ved. *dróghāya . . . vácase*; *droghavácaḥ*; *adroghéṇa vácasā*; *ádroghavāc-*), sind sicherlich sehr häufig im Gebrauch gewesen. Darauf ist es offenbar zurückzuführen, daß insbesondere *draoga* in seinem mittelpersischen Fortsetzer *drōγ* mehr und mehr die Beziehung auf die Lüge erhält — כדבא ‚Lüge' ist das aramäische ‚Ideogramm' für *drōγ* —,[1] und aus der starken und häufigen Be-

[1] Oft genug liegt noch die allgemeinere Bedeutung von *drōγ* vor, so in der Verbindung *drōγ dāδovarīh* (Mēn. ī Xr. 2, 135 neben *pārak stānišnīh* ‚Annahme von Bestechung' und *gukāsīh pa drōγ* ‚falsche Zeugenaussage') oder *dāδovarīh ī drōγ* (ibid. 2, 177 usw.) ‚ungerechte (betrügerische) Rechtsprechung', dessen Gegensatz *dāδovarīh ī rāst* ist, während z. B. Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 892 (= Sacr. B. of the E. 37, 327) *ahrov dāδovar* die Bezeichnung für den gerechten Richter ist. Dasselbe gilt für Ard. Vir. N. 91, 4: *δāδovar ī vižīrkar kē . . . vižīr ī drōγ kard* ‚der Entscheidungen fällende Richter, der . . . ungerechte Entscheidungen gefällt hat'. Selbst Ard. V. N. 96, 7: *Spandarmaδ zamīg drōžan kard* und 97, 5: *ruvān ī*

tonung der Verwerflichkeit der Lüge erklärt es sich wohl auch, daß die klassischen Schriftsteller vor allem von der Verabscheuung der Lüge und von der Pflege der Wahrhaftigkeit bei den Persern berichten,[1] und daß *aša* von Plutarch durch ἀλήθεια wiedergegeben, Ardībahišt von Al-Bērūnī (ed. Sachau 219, l. 17 ff.; vgl. auch Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, 28 f.) durch ‚die Wahrheit (*aṣ-ṣidq*) ist gut' übersetzt und als Engel bezeichnet wird, dessen Amt es ist, die Wahrheit gegenüber der Lüge, den Aufrichtigen gegenüber dem Falschen offenkundig zu machen.

Es ergibt sich also nicht nur aus der Vergleichung der vedischen und awestischen Verhältnisse, sondern auch noch aus dem Awesta selbst, daß ‚Lüge' und ‚Wahrheit' nur einen Teil der Begriffsinhalte von *druj* und *aša* wiedergeben,[2] und damit

---

χvēš drōžan kard, wo es sich um Menschen handelt, denen die Zungen abgeschnitten worden sind, weil sie nicht Wort gehalten oder weil sie gelogen haben, ist, wie schon aus der transitiven Konstruktion hervorgeht, eher das Betrügen als das Belügen der Erdgöttin, bezw. seiner selbst gemeint. Auch √*druj*, *drauga*, *draujana* in den altpersischen Inschriften meinen zunächst das Betrügen und erst in zweiter Linie, bei der Anwendung auf die Rede, das Lügen.

[1] Bemerkenswert ist die Mitteilung Xenophons, Kyrup. I, 2, 6, daß die persischen Knaben in den Schulen ‚Gerechtigkeit' (δικαιοσύνην) lernen. Auf diese Stelle hat schon Rapp, ZDMG 20, 117 aufmerksam gemacht.

[2] Auch das mittelpersische *rāst* bedeutet vor allem ‚recht, gerecht' und nur, wenn es sich auf die Rede bezieht, ‚wahr'. Ich erwähne nur Ard. V. N. 27, 5: *druvand mard kēš . . . kavīž u dōlak u sang u andāžak nē rāst dāšt* ‚ein betrügerischer Mensch, von dem . . . unrechtes Trocken-, Flüssigkeitsmaß, Gewicht und Längenmaß angewendet wurde'. *Rāst* deckt sich darin mit dem Worte *ṣedeq* in der Bibelstelle Levit. 19, 36: ‚rechte Wage, rechte Gewichtssteine, rechtes Trocken- und Flüssigkeitsmaß' (vorher ist auch vom Längenmaß die Rede). Auch das mit *ṛta-aša* verwandte armenische *ardar* (արդար) bedeutet in erster Linie ‚gerecht, recht, richtig'. Demgemäß entspricht dem hebr. *ṣedeq* in der armenischen Bibelübersetzung immer *ardar* oder *ardaruthiun*, so in der eben zitierten Stelle Levit. 19, 36, ferner Ps. 23, 3 (Pfade der Gerechtigkeit), Ps. 15, 2 (‚der Gerechtigkeit übt und Wahrheit spricht', wo צדק durch *ardaruthiun*, אמת durch *čšmartuthiun* ‚Wahrheit' wiedergegeben wird), Ps. 9, 9 (‚er richtet . . . mit Gerechtigkeit') usw. In Verbindung mit Ausdrücken des Redens nimmt *ardar* dann auch die Bedeutung ‚wahr' an, so in *ardara-ban* ‚wahrsprechend' (wie *čšmarta-ban*) oder Ps. 52, 5, wo *ardaruthiun* ebenso wie *ṣedeq* im hebräischen Text in der Verbindung mit einem Ausdruck des Redens im Sinne von ‚Wahrheit' gebraucht wird.

auch, daß das awestische Aša ebenso wie das vedische Ṛta alle Arten des sittlichen Verhaltens einschließt.

Daß das Aša gleich dem Ṛta auch kultische Bedeutung besitzt und sich auf die richtige Erfüllung aller religiösen Pflichten bezieht, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Das Awesta gestattet uns aber, über diese allgemeine Feststellung hinauszugehen. Es läßt sich nämlich noch aus den Gāθās nachweisen, daß das Aša in dieser Bedeutung, und nicht etwa in moralischem Sinne, zum Feuer in derselben Beziehung gestanden hat wie das Ṛta zu Agni, d. h. daß das durch Aša bezeichnete Recht in seiner Anwendung auf das rechte kultische Verhalten sich insbesondere in der Verehrung des Feuers durch Gebet und Opfer manifestiert. Ich meine Y. 43, 9: *at̰ ā ϑwahmāi āϑrē rātąm nəmaŋhō | ašahyā.mā yavat̰ isāi manyāi* ‚bei der Deinem Feuer andachtsvoll gespendeten Gabe will ich des Aša zumal, so sehr ich's vermag, eingedenk sein'. Wir haben es hier gewiß nicht mit einer zufälligen gleichzeitigen Erwähnung des Feuers und des Aša zu tun. Die Bemerkung, er wolle beim Opfer nach Kräften des Aša gedenken, besagt offenbar — oder es liegt ihr doch wenigstens der Gedanke zugrunde —, daß der Prophet gewillt sei, das Opfer in strengstem Einklang mit den Forderungen des Aša, des Inbegriffs alles Rechten, einschließlich des rechten kultischen Verhaltens, darzubringen. Es ist

— Hier sei noch angemerkt, daß die Bedeutung ‚rechtmäßiger Anspruch; . . . das (höchste) Anrecht, d. i. das auf das ewige Gut (Paradies) und dieses selbst', die Bartholomae, Air. Wtb. 233 für *aša* noch ansetzt, ebensowenig zurecht besteht wie Geldners Bedeutungsangabe ‚rechte Zeit' für *ṛta*. Wenn B. diese Bedeutung für die Stellen annimmt in denen von dem erstrebenswerten Besitz oder von der Erwerbung des Aša die Rede ist, so ist doch überallda ebendasselbe Aša, als ‚Recht' oder als Gottheit, gemeint, von dem es an anderen Stellen heißt, daß der Prophet lehren wolle, es zu suchen (Y. 28, 4), daß er es zu schauen wünsche (5; 43, 10) und die Irrgläubigen hindern werde, es zu schauen (32, 12), daß des Frommen Seele sich mit ihm vereinigt (34, 2), während der Böse die Gemeinschaft mit ihm nicht anstrebt (44, 13). Erwerbung und Besitz des Aša ist nicht Erlangung eines ‚Anrechtes' auf das Paradies, sondern ein Leben gemäß den Forderungen des A. und andrerseits die Vereinigung mit dem göttlichen Aša (gleichwie mit den anderen göttlichen Gefährten des Ahura M.) im Paradiese, ‚die freudereichste Gemeinschaft mit Aša' (49, 8). Die Bedeutung ‚das (höchste) Anrecht' ist auch bei *ašavan* usw. durchaus entbehrlich.

nicht anders, als wenn der vedische Fromme in der Darbringung des Opfers die Erfüllung des Ṛta sieht. Gemahnt nicht unsere Gāθāstelle geradezu an ṚV. V, 12, 6: *yás te agne námasā yajñám íḷa ṛtám sá pāty aruṣásya vṛ́ṣṇaḥ* (‚wer mit Andacht, o Agni, dein Opfer ehrt, der hütet das Recht des rötlichen Stieres‘)? Da in der Gāθāstelle ausdrücklich vom Opferfeuer die Rede ist — zu *rātąm nəmaṇhō* vergleiche man etwa ṚV. IV, 7, 7: *agnír námasā rātáhavyaḥ . . . ṛtávā* —, darf dieses Feuer nicht mit dem in den Gāθās einige Male erwähnten eschatologischen Feuer verwechselt werden, durch das Ahura M. ebenso wie durch das geschmolzene Metall die Belohnungen an die ‚beiden Parteien‘, die Anhänger des Aša und der Druj, verteilen wird. Auch zu diesem Feuer, das am Tage des Gerichtes in Funktion tritt, steht das Aša in Beziehung. Und zwar besteht sie nicht nur darin, daß das Gericht unter Mitwirkung des Aša (aber auch der Arəmati: Y. 47, 6) stattfindet, sondern vor allem darin, daß durch die Wirksamkeit des Feuers (und des Vohu Manah) das Aša, d. h. das Reich des Aša, zur Vollendung gelangen wird (46, 7). Von diesem Verhältnis des Aša zum Feuer des Gerichtes ist natürlich die Beziehung des Aša zum Opferfeuer völlig verschieden. Aber wenn auch die Lehre von dem eschatologischen Feuer und vom Kommen des Reiches des Rechtes und der Gerechtigkeit wie die Idee der himmlischen Buchhaltung, der ‚Brücke des (die Guten und Bösen) Scheidenden‘ und manches andere von Zaraθuštra in die iranische Religion neu eingeführt worden ist, so erinnert doch die in Verbindung mit dem Gerichtsfeuer gebrauchte Bezeichnung des Feuers als *ašā.aojah* (‚durch das Aša Kraft besitzend‘: Y. 43, 4) und *aojōṇhvant ašā* (34, 4) allzusehr an das aus der Vorstellungswelt der Ādityas, der Hüter des Rechtes, auf Agni und andere Götter übertragene Epitheton *ṛtāvṛ́dh* (‚durch das [kultische, im Opfer sich manifestierende] Recht erstarkend‘),[1] als daß man nicht

[1] *Ṛtāvṛ́dh* bedeutet weder ‚sich am Ṛ. freuend‘, noch auch, wie Geldner (Glossar) angenommen hat, ‚die Wahrheit, den wahren Glauben stärkend, glaubensstark, den rechten Wandel fördernd, fromme Werke mehrend‘. Denn die Ādityas sind nicht nur im Recht geboren (*ṛtájāta*), sondern auch durch das Recht erstarkt (vgl. auch VII, 60, 5: *ṛtásya vāvṛdhur duroṇé*), von Soma heißt es IX, 108, 8: *ṛténa* (in kultischer Bedeutung) *yá ṛtájāto vivāvṛdhé* und IX, 70, 1: *yád ṛtaír ávardhata*, von Agni II, 2,

vermuten dürfte, daß auch *ašā.aojah* noch aus einer Verknüpfung des in kultischem Sinne verstandenen Aša mit dem Opferfeuer stamme. Wir hatten ja schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß durch die Hülle, welche die neuen zoroastrischen Lehren über die früheren Religionsformen gebreitet haben, ab und zu noch vereinzelte Reste älterer Vorstellungen (wie der Vorstellung von dem kosmischen Aša, von den himmlischen Pfaden des Aša und gewisser Schuldvorstellungen, vgl. p. 174 ff.) durchschimmern, und einige andere Fälle dieser Art werden wir noch kennen lernen. Solche ältere Vorstellungen mögen sich zum Teile unbemerkt eingeschlichen haben, andere hatten sich gewiß noch lebendig erhalten und sind nur infolge des Nachdruckes und der Ausführlichkeit, mit der die neuen Lehren vorgetragen wurden, in den Hintergrund gedrängt worden. Aber selbst wenn meine Vermutung über *ašā.aojah*, die doch wohl manches für sich hat, nicht berechtigt sein sollte, würde schon die oben erwähnte Gāϑāstelle Y. 43, 9 für die Annahme ausreichen, daß die dem Verhältnis des Ṛta zu Agni entsprechende Beziehung des kultischen Aša zum Opferfeuer in der gāϑischen Religion noch lebendig gewesen ist. Diese Annahme wird noch durch den Umstand gestützt, daß uns auch im jüngeren Awesta Aša und das Feuer (Ātar) in engster Verbindung miteinander begegnen. Ātar wird ja als *ašavan* und *ašahe ratu* (,Meister des A.') bezeichnet; das Brennholz, das man ihm bringt, soll dem Aša gemäß (*ašaya*) oder nach der Vorschrift des Aša (*ašahe bərəja*) zurechtgemacht sein (Y. 62, 9 f.; Vidēvd. 18, 27); Ātar schafft (Yt. 10, 3) demjenigen, welcher den Miϑra nicht betrügt, den geradesten Pfad (*razištəm pantąm*), d. i. den Pfad des Aša

1: *yajñéna vardhata . . . agním* und von Indra VIII, 89, (100), 4: *ṛtásya mā pradíśo vardhayanty, ādardiró bhúvanā dardarīmi.* In *ṛtāvṛ́dh* hat *-vṛdh* dieselbe Bedeutung wie in *namovṛ́dh*, das (trotz I, 171, 2: *námasa íd vṛdhásaḥ*) ,durch Gebet stark werdend' bedeutet und nicht, wie Geldner (Glossar) seltsamerweise angibt, ,den Respekt erhöhend' (!) [zu III, 62, 17 f. von Mitra und Var.: *namovṛ́dhā . . . yónāv ṛtásya sīdatam . . . ṛtāvṛdhā*] und die ,ehrfurchtsvolle Bitte erhöhend, ihr Nachdruck gebend' [zu III, 43, 3: *ā́ no yajñám namovṛ́dham . . . yāhi*]. Es genügt der Hinweis auf V, 11, 5 (Agni): *tvā́ṃ giraḥ síndhum ivāvánīr mahī́r ā́ pṛṇanti śávasā vardháyanti ca* und VIII, 6, 35: *índram ukthā́ni vāvṛdhuḥ samudrám iva síndhavaḥ* (21: *tvā́m . . . káṇvā ukthéna vāvṛdhuḥ | tvā́ṃ sutā́sa índavaḥ*).

(vgl. Y. 68, 13: *razištahe paϑō . . . yō asti razištō ā ašāṯ vahištəmča ahūm ašaonąm* und 33, 5: *ašāṯ ā ərəzūš paϑō*), und Ātar erscheint öfter (Y. 2, 4 usw.) unmittelbar neben dem Aməša Sp. Aša Vahišta. Mögen auch die anderen Götter und Dinge, die der Welt des Aša angehören, das Beiwort *ašavan* erhalten, so spricht doch die Übereinstimmung des Ātar und des Agni dafür, daß die im jüngeren Awesta vorliegende Verknüpfung des Ātar mit dem Aša in alte Zeit zurückreicht. Auch dem Agni wird ja außer *ṛtájāta, ṛtacít, ṛtāvṛ́dh* usw. öfter das Beiwort *ṛtávan* beigelegt; die dem Ṛta gemäß Handelnden (*ṛtāyávaḥ*) sind es, die ihn entzünden (ṚV. V, 8, 1); von der Milch des rechten (Werkes: *ṛtásya*) strotzend führt Agni[1] (das Opfer) auf den geradesten Pfaden des Rechtes (d. i. des rechten kultischen Handelns: *ṛtásya pathíbhī rájiṣṭhaiḥ*: I, 79, 3), wie die Ādityas das Opfer auf geradem Pfade (*ṛjúnā pathá*) führen (I, 41, 5), er wird aufgefordert, die Pfade des Rechtes (X, 110, 2) oder auf dem Pfade des Rechtes die Opferspeise mit Gebet den Göttern (X, 70, 2) schmackhaft zu machen, und der das Opfer fördernde Agni wird (I, 128, 2) auf dem Pfade des Rechtes mit Gebet und Trankopfer befriedigt (?); und wie Ātar öfter unmittelbar neben dem Aməša Sp. Aša Vahišta erwähnt, ja sogar einmal — eben infolge dieser engen Verbindung mit Aša V. — zu den Aməša Sp. gezählt wird (vgl. oben p. 88), so steht auch Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra in naher Beziehung. Und zwar wird er nicht nur öfter unmittelbar neben ihnen erwähnt (z. B. III, 4, 2; V, 49, 3; VI, 50, 1; VI, 51, 10: *sukṣatráso váruṇo mitró agnír ṛtádhītayaḥ*; VII, 39, 7 und 62, 3: *ṛtávāno váruṇo mitró agníḥ*; 62, 2: *prá no mitrāya váruṇāya vocó 'nāgaso aryamṇé agnáye ca*), es werden auch Epitheta (*ṛtávan, ṛtāvṛ́dh, ṛtádhīti, ṛtásya gopā́, pūtádakṣa* usw.) sowie der Pfad des Ṛta und manche andere Vorstellung von ihnen auf Agni übertragen, ja er wird bekanntlich sogar mit Varuṇa und Mitra identifiziert. Über das Wesen und den Ursprung dieses Verhältnisses des Agni zu Varuṇa und Mitra und damit zu den Ādityas überhaupt gibt wohl am besten und deutlichsten Aufschluß die Stelle

[1] Unmögliches bietet Geldner, Ved. Stud. 3, 48: ‚So oft er (der Wagen) von der zeitgemäßen (!) Milch (d. h. dem Regen) strotzt, so lenken sie ihn auf den . . .'

X, 8, 5: *bhúvaś cákṣur mahá ṛtásya gopá bhúvo váruṇo yád ṛtáya véṣi* (,du — Agni — bist das Auge und der Hüter des großen Rechtes, du bist Varuṇa, wenn du dich dem rechten [kultischen Tun, d. i. dem Opfer] zuwendest'). Denn da ,das Auge' das zum kosmischen Ṛta in Beziehung stehende Sonnenauge (vgl. p. 147f.), das Auge des Varuṇa und Mitra oder des Bhaga[1] und ,das große Ṛta' das kosmisch-moralische Ṛta der Ādityas ist, so besagt diese Stelle offenbar, daß Agni infolge der Identität des kultischen mit dem kosmisch-moralischen Ṛta als Träger des kultiscben Ṛta mit Varuṇa, dem vornehmlichsten Träger des kosmisch-moralischen Ṛta, geradezu identisch wird. Mag bei dieser Identifikation des Agni mit Varuṇa und Mitra auch die Erwägung mitgespielt haben, daß Agni mit diesen Göttern durch Wesensverwandtschaft, d. i. durch die Gemeinsamkeit der Lichterscheinung, verbunden ist,[2] so ergibt sich doch wohl auch aus den hierher gehörigen Stellen des Atharva V. und der brahmanischen Literatur nicht, wie Hillebrandt, Ved. Myth. III, 71ff. nachzuweisen versucht hat, daß die Identifikation auf der ,Betrachtung Agnis als einer Form des Mondes' (d. i. des Varuṇa) beruht. Viel wahrscheinlicher ist denn doch, daß zur Gleichsetzung Agnis mit Varuṇa und Mitra in erster Linie die Gemeinsamkeit der Ṛta-Vorstellung und der Umstand geführt haben, daß die beiden großen Sphären des in der Natur und im sittlichen Verhalten der Menschen wirkenden Ṛta, dessen Träger Varuṇa und Mitra sind, und des dem kultischen Tun als Richtschnur dienenden Ṛta, dessen Träger und Hüter insbesondere Agni ist, sich ergänzen, sich berühren und — wie das häufige Ineinanderfließen der verschiedenen Bedeutungen des Ṛta und die Gemeinsamkeit der Phraseologie beweisen — einander durchdringen.

Das Ṛta und das Aša stimmen also nicht nur in ihren Bedeutungen sowie darin überein, daß *druh* (,Trug') ebenso

[1] Vgl. auch I, 115, 1: *úd āgāt . . . cákṣur mitrásya váruṇasyāgnéḥ.*

[2] Die in Betracht kommenden Stellen des ṚV. sprechen dafür, daß hiebei doch auch ,pantheistische Neigungen' und eine immer mehr um sich greifende Vorliebe für derartige Identifizierungen eine Rolle gespielt haben. Man vergleiche z. B. V, 3, 1f.: *tvám agne váruṇo jāyase yát tvám mitró bhavasi yát sámiddhaḥ | tvé víśve . . . devá́s tvám índro . . . tvám aryamá́ bhavasi . . ..* Ähnlichkeit der Erscheinung VII, 88, 2: *agnér ánīkaṃ váruṇasya maṃsi.*

innerhalb des Vorstellungskreises der Ādityas dem *ṛta* als Gegensatz gegenübersteht wie *druj* dem *aša* im Vorstellungsbereich des Götterkreises, der später den Namen Aməša Sp. führt. Der Verknüpfung des kultischen Ṛta mit Agni entspricht die des kultischen Aša mit Ātar und der nahen Beziehung des Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra die des Ātar zu dem Aməša Sp. Aša Vahišta. Es ist allerdings möglich, daß die Beziehung des Ātar zu dem Aməša Sp. sich erst später aus der Verbindung des Ātar mit dem kultischen *aša* entwickelt hat. Da aber die Gāθās den Begriff des *aša* nicht scharf von seiner Personifikation unterscheiden, ist es doch wahrscheinlich, daß schon in dem ältesten Stadium der Religion des Zaraθuštra Ātar zur Personifikation des *aša* in Beziehung gestanden hat, daß also in der Verbindung mit Ātar diese Personifikation an die Stelle des den Ādityas Varuṇa und Mitra entsprechenden Trägers des Ṛtabegriffes getreten war. Daneben hat sich aber auch noch die der Beziehung des Agni zu V. und M. entsprechende Beziehung des Ātar zu Ahura M., die offenbar ebenfalls mit dem Verhältnis des Ātar zum kultischen *aša* zusammenhängt, in der Vorstellung erhalten, daß Ātar der Sohn des Ahura M. (so oder ‚der Ā. des Ah. M.' im jüngeren Awesta, ‚Dein Ā.' in den Gāθās) sei, erhalten. (Über Agni als *gárbha āsuráḥ* vgl. später zur Frage der Identität des Varuṇa mit Ahura M.). Aus der Innigkeit des Verhältnisses von Agni zu den zwei Ādityas und von Ātar zu Aša V. erklärt es sich denn auch, daß Agni mit Varuṇa und Mitra identifiziert und Ātar gelegentlich sogar zu den Aməša Sp. gerechnet wurde. Aus diesen Übereinstimmungen ergibt sich aber auch, daß das Ṛta und das Aša in allen ihren Bedeutungen und Anwendungen — ebenso wie ihre Gegensätze *druh* und *druj* — gemeinsamen Ursprungs sind, daß also auch die Verknüpfung des Feuers mit dem Ṛta-Aša und die des Feuergottes mit den Ādityas auf der einen und mit einem Aməša Sp. sowie mit Ahura M. auf der anderen Seite in die indo-iranische Zeit zurückreichen. Da nun die indo-iranische Herkunft dieses Feuergottes sich auch sonst noch beweisen läßt,[1] so ist damit auch ein neuer

[1] Auf einige bisher nicht erkannte Tatsachen, die hierher gehören, sei noch aufmerksam gemacht. Während unser Awesta von den alten Mythen, die sich an die Gestalt des Feuergottes geknüpft haben, nur

Beweis für die schon infolge der Gemeinsamkeit der Vorstellung vom Ṛta-Aša wahrscheinliche Verwandtschaft der Ādityas und der Aməša Sp. gegeben.

---

wenig bewahrt hat, überliefert es aus dem Feuerkult eine Anzahl von Zügen, die Ātar und Agni gemeinsam sind und die ursprüngliche Verwandtschaft des indischen und des iranischen Gottes bezeugen, wie die Übereinstimmungen des Soma und des Haoma und charakteristischer Einzelheiten ihrer Kulte deren enge Verwandtschaft beweisen (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda², p. 29 u. 342 ff.). Oldenberg hat schon darauf hingewiesen, daß das *barhís* und das *barəsman*, die im Ritual des vedischen wie des awestischen Feueropfers eine gleich hervorragende Stelle einnehmen, auch durch die Verbindung dieser Ausdrücke mit der √*star* (*stīrṇábarhis*: *stərətō.barəsman* usw.) als zusammengehörig erwiesen werden. Eine ebenso wichtige Handlung wie das Ausbreiten des Barhis und des Barəsman ist aber auch das Herbeibringen des Brennholzes. Wer für das Feuer das Brennholz herbeibringt (ṚV. IV, 2, 6 u. 12, 2: *idhmáṃ yás te jabhárat*; Y. 62, 9 f.: *yezi.šē aēm baraiti aēsməm vā ašaya bərətəm barəsma vā ašaya frastarətəm . . ., yō ahmāi aēsməm baraiti* usw.), wird von Agni wie von Ātar reich belohnt. Agni und Ātar werden ferner dadurch verbunden, daß unter ihren Segnungen zahlreiche Söhne und viel Vieh eine große Rolle spielen (VI, 6, 7: *rayíṃ puruvīram*; 5, 7: *rayíṃ . . . suvīram*; 1, 12: *nṛvád . . . dhehy asmé bhū́ri . . . paśváḥ* usw.; Y. 62, 10 segnet Ātar den Frommen: *upa.ϑwā haχšōit̰ gāuš vąϑwa, upa vīranąm pourutās*). Noch bedeutsamer ist, daß der Ātar des Hauses, das Herdfeuer, in ähnlicher Weise verehrt und gehegt worden ist wie der im Hause des vedischen Frommen entzündete Agni. Wie dieser *gṛhápati* genannt wird, heißt Ātar *nmānō.pati* (vgl. schon W. Geiger, Ostiran. Kult. 472, Anm. 3). Er wird aber auch als lieber Freund (*frya*) bezeichnet (Pursišn. XVII = Darmest., Le Zend-Av. III, 57: ‚Nennet mich, den Ahura M., nicht Freund in dem Hause . . ., wo nicht mein Ātar . . . Freund ist‘), wie Agni als *priyá* (z. B. VI, 1, 6: *priyó vikṣú . . . dáma á dīdivā́ṃsam*). Aus Y. 13, 2: *fryehē vāzištahē . . . astōiš ratūm . . . ātrə̄m* darf man ferner schließen, daß auch Ātar selbst als ‚lieber Genosse‘ (Gast im Hause: *fryō astiš*) bezeichnet worden ist, wie Agni oft zutraulich der ‚liebe Gast‘ genannt wird (z. B. VI, 2, 7: *priyó no átithiḥ*; 15, 6: *priyáṃ-priyaṃ vo átithim*; V, 18, 1 u. VIII, 63 (74), 1: *purupriyó viśáḥ . . . átithiḥ*; V, 1, 9; I, 73, 1: *átithir ná prīṇānáḥ*; auch VII, 42, 4: *súprīto . . . dáma á*; VIII, 23, 13: *viśpátiḥ . . . súprītaḥ*). Daraus folgt weiter, daß *vohu.fryāna*, die Bezeichnung einer der fünf Feuerarten, ein altes Epitheton des im Hause verehrten Feuers gewesen ist und etwa ‚guter Freund‘ (Skr.-Übers. *uttamasakhā*) bedeutet. Ähnliches gilt aber auch für die anderen Feuerarten. Agnis Epitheton *vājín*, auch *vājíntama*, entspricht der Name des Feuers *vāzišta*, denn dieses Wort hat auch in den Stellen Y. 31, 22: *hvō tōi . . . vāzištō aŋhaitī astiš* und 70, 4: *buyama ahurahe . . . frya vāzišta astayō* (vgl. ṚV. VIII, 73 (84), 1

Nicht nur der Vollständigkeit wegen, sondern auch und vor allem, um die Übereinstimmung des Aša mit dem Ṛta noch augenfälliger zu machen, lasse ich noch die Zusammenstellung einer Anzahl von einander entsprechenden vedischen und awestischen Wendungen folgen, deren Gleichartigkeit nur durch die Annahme erklärt werden kann, daß das Ṛta und das Aša alle gemeinsamen Züge von einem schon in indo-iranischer Zeit mit ihnen ausgestatteten Ṛta geerbt haben. Wie schon längst erkannt ist, entspricht dem vedischen Ausdruck *khā́m ṛtásya* (II, 28, 5: ‚Löse von mir die Sünde . . ., wir wollen dir, o Varuṇa, den Quell des Rechtes stärken; nicht soll mir, während ich das Gebet webe, der Faden abgerissen werden‘) im Awesta *ašahe χå* (Y. 10, 4 von dem auf dem Berge wachsenden Haoma: ‚Und du bist wahrlich des Rechtes Quell‘). Die indo-iranische Herkunft dieser Ausdrücke wird natürlich nicht dadurch in Frage gestellt, daß in der vedischen Stelle das moralische Ṛta gemeint ist (die nachfolgende Erwähnung des Gebetes läßt auch das Hineinspielen der kultischen Bedeutung als möglich erscheinen), das Aša der awestischen Stelle aber offenbar kultische Bedeutung hat. Diese Stelle ist aber auch deswegen von besonderem Wert, weil sie die Feststellung einer weiteren Übereinstimmung des Soma und des Haoma gestattet, deren engste Zusammengehörigkeit ja schon durch eine größere Anzahl gemeinsamer Züge (vgl. Oldenberg, Rel. d. V.², p. 29 und oben

u. 8: *préṣṭhaṃ vo átithiṃ . . . priyám . . . . . . vājinam*) nichts mit ai. *vā́hiṣṭha* (Barthol. Wtb.) zu tun. Den Namen des Feuers *urvāzišta* [zu *urvād* (Yt. 13, 93 neben $\sqrt{va\chi\check{s}}$ ‚wachsen‘)] schließe ich an ai. *vrādh* ‚stark sein‘ an und verweise auf V, 6, 7: *táva . . . agne arcáyo máhi vrādhanta vājinaḥ* und I, 150, 3: *sá . . . mártyo . . . vrā́dhantamo* (von Agnis Verehrer). Zu dem Namen *spəništa* sei daran erinnert, daß Agni die Attribute *pányas* und *pániṣṭha* (oben p. 8) erhält. Die Bezeichnung *bərəzi-savah* entspricht einem nicht mehr belegbaren Kompositum *bṛhat* + *śavas*, nur daß in dem aw. *savah* von den in der ai. $\sqrt{\acute{s}\bar{u}}$ enthaltenen Bedeutungen ‚zunehmen‘ und ‚stark sein‘ die erste festgehalten ist. Vgl. von Agni V, 6, 9: *śavasas pate*; I, 145, 1: *vā́jasya śávasaḥ . . . pátiḥ*; 127, 11: *śaviṣṭha . . . ugró ná śávasā* usw. Auch die in der Pählävīliteratur auftauchenden Namen *bahrām* und *gušnasp* gehören hierher. Denn *bahrām* (aus *vərəϑrayna*) erinnert an Agnis Epitheta *vṛtrahán* und *-hántama* und *gušnasp* (aus **varəšan* + *aspa*, ai. *vṛṣaṇaśvá*) daran, daß auch Agni Hengste (*vṛ́ṣaṇaḥ*) als Rosse hat (vgl. IV, 2, 2; 6, 9). Dazu kommt schließlich *nairyō.sarəha* = *nárāśaṃsa*.

p. 75 ff.) erwiesen ist. Denn diese Beziehung des Haoma zum Aša deckt sich mit der im ṚV. überaus häufig vorkommenden Verbindung des Soma mit dem Ṛta. Wie in der Darbringung des Feueropfers, so manifestiert sich das kultische Aša auch in der Bereitung und Opferung des Soma. Darum erhält auch Soma gleich Agni die aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas stammenden Epitheta *ṛtájāta, ṛtásya gopā́, ṛtā́van*, er wächst durch das Ṛta (IX, 108, 8; vgl. *ṛtāvṛ́dh*), sein Saft fließt den Pfad des Ṛta entlang, der Ort seiner Zubereitung ist der Schoß (*yóni*) des Ṛta und er wird darum wie Agni auch Sproß (*gárbha*) des Ṛta genannt. Es ergibt sich also, daß nicht nur der Ausdruck ‚Quelle des Rechtes', sondern auch die Beziehung des Haoma zum Aša und die des Soma zum Ṛta aus der indoiranischen Zeit stammen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der gerade und geradeste (*ṛjú* : *ərəzu*; *rájiṣṭha* : *razišta*) Pfad des Ṛta in dem Pfade des Aša seine Parallele hat und daß gemäß der dreifachen Bedeutung des Aša auch der Pfad des Aša einen himmlischen Pfad, den Weg rechten sittlichen Wandels und rechten kultischen Verhaltens bezeichnet (pp. 177; 189 f.). Dazu kommt noch, daß wir auch im Awesta der Vorstellung von der guten, leichten Gangbarkeit dieses Pfades begegnen. Die gut gangbaren (*χᵛaēta*) Pfade des Vohu Manah, die durch Aša zu lehren, Ahura M. (Y. 34, 12) angefleht wird, sind ebenso wie die Pfade des Vohu M. in Y. 51, 16 ursprünglich gewiß Pfade des Aša. Und wenn Yt. 10, 68 die der Verehrung des Mazdā dienende Religion dem Miθra die Pfade zu gutem Gehen bereitet (*χᵛite paϑō rāδaiti*), so ist hier offenbar die der Verehrung des Mazdā dienende Religion an die Stelle des Aša getreten. Diese himmlischen, von dem in den Naturvorgängen wirkenden Aša gelenkten Pfade des Miθra aber sind zweifellos identisch mit den den Ādityas zugeschriebenen gut gangbaren, himmlischen Pfaden des Ṛta. Da nun auch die Pfade des Aša, auf welchen die gerechten Menschen wandeln, als gut gangbar bezeichnet werden, so haben offenbar die Iranier ebenso wie die Inder (vgl. p. 168) diese irdischen Pfade als Abbilder der himmlischen betrachtet. Diese Abhängigkeit des irdischen von dem himmlischen Pfade des Aša ergibt sich ja auch daraus, daß Miθra auch die Pfade derjenigen, welchen die Miθrabetrüger nachstellen, beschützt (Yt. 10,

40), d. h. die Pfade des Aša gut gangbar macht, wie die Pfade des Ṛta gut gangbar sind, wenn Mitra, Aryaman und Varuṇa Beschützer sind (VIII, 31, 13). Die Vorstellung, daß der himmlische und der irdische Pfad des Rechtes gut gangbar seien, ist also ein Erbteil aus der indo-iranischen Zeit, obwohl die Inder und die Iranier für ‚gut gangbar' verschiedene Ausdrücke gebrauchen, jene *sugá*, diese *χ^vaēta* und den dativischen Infinitiv *χ^vīte*. Daß auch der dem Ausdruck *χ^vīte* nah verwandte Dativ *suvitáya*, der im ṚV. zumeist nur die abgeleitete Bedeutung ‚zum Wohlergehen' hat, als Bezeichnung für die gute Gangbarkeit des Pfades des Ṛta angewendet worden ist, ersieht man noch aus I, 90, 4: *ví naḥ patháḥ suvitáya ciyántv índro . . . pūṣá bhágaḥ* (in 1 ist von der richtigen Führung durch Varuṇa, Mitra, Aryaman die Rede) und V, 80, 2ff. (von Uṣas): *sugán patháḥ kṛṇvati . . . pathó rádantī suvitáya . . . ṛtásya pánthām ánv eti sādhú.*[1]

Schon Darmesteter hat (Orm. et Ahr. 15) bemerkt, daß *ašəm . . . haptī* (Y. 31, 22 von dem Gutgesinnten, der das Aša durch Wort und Tat aufrecht erhält oder pflegt) dem ved. *ṛtasáp* entspricht (vgl. I, 179, 2: *yé . . . pū́rva ṛtasápa . . . ávadann ṛtáni*; VI, 21, 11 und 50, 2 von den Göttern: *ṛtasápaḥ satyáḥ . . . agnijihváḥ*; VII, 56, 12 von den Maruts: *ṛténa satyám ṛtasápa āyan*; X, 66, 8 von den Göttern: *dhṛtávratāḥ kṣatríyāḥ . . . | agníhotāra ṛtasápo adrúhaḥ*; X, 154, 4 von den Pitaras: *ṛtasápa ṛtávāna ṛtāvṛ́dhaḥ*). Die Verbindung von *ṛtá* mit *sap* kommt aber nicht nur in der Form des Kompositums vor. Die frommen Verehrer des Agni sind *ṛtáṃ* und *ṛtá sápantaḥ* (I, 68, 4; 67, 8; vgl. auch V, 12, 2: *ṛtáṃ sapāmi*), die des Indra (II, 11, 12) *ṛtayá sápantaḥ*, und Mitra und Varuṇa wird nachgerühmt (V, 68, 4): *ṛtám ṛténa sápantā . . . | adrúhā devaú vardhete* (in V. 1: *ṛtáṃ bṛhát*). Es kann darnach nicht bezweifelt werden, daß zwischen dieser offenbar in der Ādityareligion heimischen Verbindung von *ṛtá* und *sap* und dem awest. *ašəm haptī* ein ebenso alter und enger Zusammenhang besteht wie etwa zwischen

---

[1] Yt. 10, 68: *χ^vīte paϑō rāδaiti*, wonach die Religion, ursprünglich das Aša, dem Miθra, d. i. der Sonne, die Pfade zu gutem Gehen bereitet, erinnert überdies durch Inhalt und Ausdruck an ṚV.-Stellen wie *váruṇaś cakára sū́ryāya pánthām ánvetavá u* (I, 24, 8), *rádat* (es furchte) *pathó váruṇaḥ sū́ryāya* (VII, 87, 1) u. a. m.

ṛtávan und *ašāvan*. Die Einwände, die Harlez (J. As. Sér. VII, T. XII, 168) gegen die Vergleichung erhoben hat, sind nichtssagend. Dieselbe Verwandtschaft besteht auch zwischen den Verbindungen von *ṛtá* mit *sac* (I, 152, 1: *ávātiratam ánṛtāni . . . ṛténa mitrāvaruṇā sacethe*; vgl. auch II, 41, 6: *ādityā . . . sácete ánavahvaram*) und von *aša* mit *hač* (z. B. Y. 34, 2: *yehyā urvā ašā hačaitē*; 60, 12: *aša vahišta . . . ϑwā haχma*; 44, 13: *nōiṯ ašahyā ādīvyeintī hačənā*; 32, 2: *mazdå . . . ašā huš.haχā*; 46, 13: *təm* [d. i. den Rechtgläubigen] . . . *ašā huš.haχāim* und 41, 3 von Ahura M.: *aša-əhāčim*). Wenn neben der Vereinigung mit dem Aša auch von dem Sichanschließen an Vohu M. (Y. 32, 2: *sārəmnō vohū manaŋhā*; 49, 3: *vaŋhə̄uš sarə̄ . . . manaŋhō*) die Rede ist, so wird doch durch die vedische Parallele die Ursprünglichkeit der awestischen Verbindung von *aša* mit *hač* bewiesen.

Hierher gehören ferner *vedhā́ ṛtásya* (X, 86, 10 in kultischer Bedeutung) und *Ašavazdah*, der Name zweier frommer Opferer (Ἀρτασυάσδης, vgl. Andreas, Nachr. Gött. Ges. W. 1911, 32);[1] (*prajā́m ṛtásya* [d. i. den Soma] . . . *prá yád bháranta* . . .) *ṛtásya vā́hasā* (VIII, 6, 2) und das Epitheton des Haoma *aša-vāzah* (Barthol., Air. Wtb. 254), sowie vielleicht noch manche andere Wendungen, von deren Anführung ich aber absehe, weil ihre Verwandtschaft nicht ebenso gewiß ist. Nur auf eine, wie mir scheint, sehr wichtige Parallele sei noch hingewiesen. In der oben (p. 187) erörterten Stelle Y. 43, 9: *ā ϑwahmāi āϑrē rātąm nəmaŋhō ašahyā.mā yavaṯ isāi manyāi*, aus der wir schon für die gāϑische Zeit die Beziehung des kultischen Aša zum Feuer erschlossen haben, liegt die Verbindung von *aša* mit √*man* vor, der wir auch noch in einigen anderen Stellen begegnen. Yt. 13, 147 heißt es von den Priestern, daß sie des guten Aša eingedenk sind (*āϑravanō . . . manyente vaŋhə̄uš ašahe*). Nach Y. 34, 8 wird für diejenigen, die des Aša nicht gedenken (*nōiṯ ašəm mainyantā*), Vohu Manah fern sein, und Vidēvd. 7, 78 ist von demjenigen die Rede, der des Aša gedenkend (*ašəm mainimnō*) und das Aša suchend es doch von sich fernhält. Der entsprechenden Verbindung von *ṛtá* mit √*man* begegnen wir aber im ṚV. X, 138, 1: *ṛtáṃ manvānā́ vy àdardirur valám* (von

[1] Vgl. auch Oldenberg, Ṛgveda zu X, 86, 10.

den Uśij oder Angiras, die durch Gebet und Lieder den Kuhstall öffnen). Und dieser Verbindung steht die von *ṛtá* mit $\sqrt{}$*dhī* VII, 7, 6: *á yé me asyá dídhayann ṛtásya* (vgl. auch X, 67, 2: *ṛtáṃ śáṃsanta ṛjú dī́dhyānāḥ . . . yajñásya dhā́ma prathamáṃ mananta* und III, 4, 7: *ṛtáṃ śáṃsanta ṛtám it tá āhur ánu vratáṃ . . . dīdhyānāḥ*) sehr nahe, die auch in den Ausdrücken *ṛtádhīti* und *ṛtásya dhītí* vorliegt, obwohl in ihnen das *ṛtá* nicht Objekt des *dhī* ist. Wir dürfen also annehmen, daß auch die Verbindung von *ṛtá* und *aša*, insbesondere in kultischer Bedeutung, mit einem Verbum des Denkens in die indo-iranische Zeit zurückreicht.

Ich habe die zahlreichen Übereinstimmungen des Ṛta und des Aša in den mit ihnen verknüpften Vorstellungen und in den Formen des sprachlichen Ausdruckes dieser Vorstellungen hier vorgeführt, nicht um Beispiele zu häufen, sondern zu dem Zwecke, um an die Stelle der bloßen Behauptung, daß Ṛta und Aša identisch seien, den Beweis zu setzen, daß der Begriff des Ṛta schon in der indo-iranischen Zeit mit allen den Zügen und Beziehungen ausgestattet gewesen ist, die dem vedischen Ṛta und dem awestischen Aša in gleicher Weise eigentümlich sind. Die Ergebnisse dieser Vergleichung setzen uns in den Stand, in der Lehre des iranischen Propheten das Alte und Übernommene von dem Neuen zu unterscheiden, und wir vermögen festzustellen, daß Zaraθuštra hinsichtlich der Behandlung des Ṛtabegriffes nicht eben originell gewesen ist. Selbst dem Dualismus, den man als ein spezifisches Merkmal der Religion des Zaraθuštra hinzustellen pflegt, dem Gegensatz des *aša* und der *druj*, sind wir innerhalb des Vorstellungsbereiches der Ādityas in der Form des Gegensatzes zwischen dem *ṛtá* und der *druh* begegnet. Dieser Gegensatz zwischen dem *ṛtá* der Ādityas und der *druh* ist allerdings weit weniger scharf ausgeprägt, aber es ist doch unverkennbar, daß er im ṚV. schon in einer stark verblaßten Form auftritt, die noch verrät, daß er ehemals lebendiger gewesen ist und einen breiteren Raum eingenommen hat. Andrerseits hat Zaraθuštra den alten, scharfen Gegensatz zwischen dem Recht und dem Trug, der schon in der indoiranischen Zeit in dem Ideenkreis einer den Ādityas entsprechenden Gruppe von Göttern fest verankert gewesen ist, weiter ausgebildet, lebendiger gestaltet und als einen Kampf

dargestellt, aus dem das Aša als Sieger über die Druh hervorgehen wird. Und auch in jeder der anderen mitgeteilten Parallelen liegt ein Beweis für den engen Anschluß des Propheten an ältere, aus der indo-iranischen Zeit ererbte religiöse Vorstellungen der Iranier.[1] So muß aus dem Umstand, daß auch das vedische *ṛtá* personifiziert worden ist (p. 160 u. 166; vgl. I, 75, 5: *yájā no mitrā́váruṇā yájā devā́ñ ṛtáṃ bṛhát* mit Y. 34, 3: *at̰ tōi myazdəm ahurā nəmaŋhā ašāičā dāmā* und X, 66, 4: *áditir dyā́vāpṛthivī ṛtáṃ mahát . . . | devā́ñ ādityā́ñ ávase havāmahe* mit Y. 28, 3: *yə̄ vå ašā ufyānī manaščā vohū . . . mazdąmčā ahurəm . . . ā.mōi rafəδrāi zavə̄ng jasatā* usw.), gefolgert werden, daß auch die Personifikation des Aša nicht eine von Zaraϑuštra eingeführte Neuerung ist. Dieser Schluß wird noch durch die Tatsache gestützt, daß wir ja auch sonst noch im R̥V., und zwar vor allem unter den Ādityas selbst, Abstraktionen wie Dakṣa, Bhaga, Aṃśa, ferner Aditi, Aramati u. a. m. begegnen, von denen im Folgenden noch die Rede sein wird. Denn wenn bei Indern und Iraniern je eine Gruppe von Gottheiten vorhanden ist, die vor allem durch den Begriff des R̥ta mit seinen verschiedenen Bedeutungen und Beziehungen charakterisiert ist, einen mit dem R̥ta auf das engste verbundenen großen Gott (Varuṇa und Ahura M.) an der Spitze hat und im übrigen entweder eine Anzahl von Abstraktionen enthält oder nur aus Abstraktionen besteht, so muß es in der indo-arischen Zeit eine ähnlich beschaffene Göttergruppe gegeben haben, und die Abstraktionen, die sie enthalten hat, sind in der indischen

[1] Wie sehr Zaraϑuštra sich noch in den alten Vorstellungen bewegt, erkennt man auch noch deutlich aus Y. 50, 7: ‚Ich will Euch die schnellsten Renner schirren (*yaojā*) durch das In-Bewegung-Setzen (*jayāiš*) Eures Lobpreises, die breiten, starken, o Mazdā samt Aša und Vohu M., auf daß Ihr mit ihnen herbeikommet.‘ Denn dies erinnert an Stellen wie R̥V. III, 35, 4: *bráhmaṇā te brahmayújā yunajmi hárī . . . āśū́ | . . . indra . . . úpa yāhi sómam*; I, 82, 6; II, 18, 3: *hárī . . . rátha índrasya yojam āyai sūkténa vácasā.* Und *jayāiš vahmahyā* entspricht der vedischen Verbindung von *jinv* mit *dhíyam* und *dhíyaḥ*, obwohl diese nur auf das Vorwärtsbringen und die Förderung des Gebetes durch die Götter angewendet wird. Diese Gāϑāstelle dürfen wir wie die oben erörterten Namen der awestischen Feuer zu den Überresten einer alten religiösen Poesie der Iranier zählen, die der vedischen Hymnendichtung besonders nah verwandt gewesen sein muß.

und in der iranischen Gruppe wenigstens zu einem Teile durch neue Abstraktionen ersetzt worden, oder es sind auch an Stelle einzelner indo-iranischer Gottheiten neue Abstraktionen hinzugekommen, die aber in ihrer begrifflichen Bedeutung innerhalb der indo-iranischen Gruppe eine wichtige Rolle gespielt haben dürften. Insofern ist die Ansicht (Oldenberg, ZDMG 50, 50f.; Hillebr., Ved. Myth. III, 104), daß Dakṣa und Aṃśa junge Abstraktionen und Vohu Manah usw. rein zaraθuštrische Abstraktionen seien, nicht aufrecht zu halten. Das Ṛta ist also ebenso wie Aramati schon in der indo-iranischen Zeit eine göttlich verehrte Abstraktion gewesen. Und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Abstraktion gleich Kittu und Mišaru, den Söhnen und Dienern des babylonisch-assyrischen Sonnengottes Šamaš, nichts anderes ist als die in den Rang einer Gottheit erhobene Idee des Rechtes, das als Attribut eines höchsten Gottes, aber auch als eine über ihm stehende, die ganze Natur und das sittliche und kultische Verhalten der Menschen regierende erhabene Potenz vorgestellt worden ist und die Grundlage aller mit der indischen und mit der iranischen Göttergruppe verknüpften religiösen Vorstellungen bildet. Wenn man jedoch — wie ich meine, mit Unrecht — nicht zugestehen wollte, daß in den oben erwähnten zwei Stellen des I. und X. Buches des ṚV. eine schon in die älteste vedische Zeit zurückreichende Vergötterung des Ṛtabegriffes gleich dem göttlich gedachten Aša vorliege, so würden doch auch diese Stellen beweisen, daß mindestens die Ansätze zur Personifikation und Vergöttlichung des Ṛta schon in der indo-iranischen Epoche vorhanden gewesen sein müssen. Der Widerstand gegen die Annahme, daß derartige Vorstellungen schon einer so frühen Zeit angehört haben, beruht also auf einem Vorurteil, auf dem Dogma, daß in der alten Religion alles nur Mythologie sei und Abstraktionen nur von Priestern einer jüngeren Zeit ausgeklügelt sein können. Die angeführten und im folgenden noch anzuführende Tatsachen werden doch wohl anzuerkennen zwingen, daß schon innerhalb des indo-iranischen Götterkreises, auf den die indische und die iranische Gruppe zurückgehen, außer Mythen bildenden Kräften auch der reflektierende Verstand am Werke gewesen ist und Götter in Form von Abstraktionen geschaffen hat. Das gāθische Aša, der göttliche Gefährte des

Ahura M., der Aməša Spənta Aša Vahišta des jüngeren Awesta, ist also nicht eine Konstruktion des iranischen Propheten. Diese Abstraktion wurzelt vielmehr in der schon der indo-iranischen Zeit eigentümlichen Tendenz, Begriffe, die innerhalb der religiösen Vorstellungen eine besonders hervorragende Stellung einnehmen, zu personifizieren und zu vergöttlichen, ja wir dürfen sogar mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das Aša auch als Abstraktion aus der indo-iranischen Zeit ererbt ist.

Dieser Tatbestand aber widerspricht der Ansicht, die in der Pählävıliteratur auftauchende Vorstellung von Aša Vahišta als einer Schutzgottheit des Feuers deute darauf hin, daß Aša ehemals eine Gottheit des Feuers, etwa des Ordalfeuers gewesen sei, die sich zu einem Genius des Rechtes entwickelt habe (p. 123, Anm. 1) oder von Zaraθuštra im Streben nach Vergeistigung der alten Religion wegen der Reinheit des Feuers in eine Gottheit des ‚Besten Rechtes' umgebildet worden sei (p. 124). Denn eben der Umstand, daß das Ṛta lange Zeit vor Zaraθuštra aus seiner begrifflichen Bedeutung zu einer Abstraktion sich zu entwickeln angefangen hatte, läßt es als ausgeschlossen erscheinen, daß Aša ursprünglich eine Gottheit des Feuers gewesen sein könnte. Aber auch die Möglichkeit, daß an die Stelle eines einen anderen Namen führenden Feuergottes die Abstraktion Aša getreten sein könnte, kommt nicht in Betracht. Denn die oben geschilderte enge Verknüpfung des kultischen *ṛta* mit Agni und des kultischen *aša* mit Ātar, die schon für die indo-iranische Zeit die Verbindung des kultischen Ṛta mit dem Feuergott voraussetzt, und die nahe Beziehung Agnis und Ātars, der Träger des kultischen *ṛta-aša*, zu Varuṇa-Mitra und Ahura M., den Trägern des kosmischen und moralischen *ṛta-aša*, sowie die aus dem Zusammenhang des *aša* mit Ātar entwickelte Beziehung der Abstraktion (und nicht der Feuergottheit) Aša Vahišta zu Ātar lassen keinen Zweifel, daß dieses uralte Verhältnis des Ṛtabegriffes zum Feuergott in späterer Zeit auf iranischem Boden, und zwar noch nicht in der gāθischen Religion, sondern erst in einem jüngeren Stadium der awestischen Religion, den Anstoß dazu gegeben hat, daß die Abstraktion Aša Vahišta mit der Eigenschaft einer Schutzgottheit des Feuers ausgestattet worden ist. Bei der Beurteilung

dieser Funktion des Aša V. darf auch nicht übersehen werden, was man bisher nicht recht beachtet zu haben scheint, daß Aša V. niemals als ein Feuergott, sondern immer nur als eine Gottheit angesehen worden ist, der das Feuer zum Zwecke der Verwaltung und Behütung zugeteilt ist. ‚Auf Erden ist dem Ard-vahišt das Feuer zu eigen (*χvēš*)', heißt es im großen Bundahišn (ed. Anklesaria, fol. 86a, l. 13). Es gehört ihm, wie dem Vohuman das Vieh, dem Šahrvēr die Metalle usw. (Šāy. nē š. 15, 5). Darum wird er von Albērūnī (Kitāb al-Āṯār, ed. Sachau 219, l. 17f.) und Qazwīnī (Kit. ʿAǵāʾib, ed. Wüstenfeld 81) als Engel für die zu ihm in Beziehung stehenden Elemente des Feuers und des Lichtes bezeichnet, denen Gott dieses Amt (nämlich der Schutzherrschaft über diese Elemente) übertragen hat.[1] Eine auch noch so starke Tendenz zur Vergeistigung würde einen wirklichen alten Feuergott schwerlich zu einem bloßen Verwalter und Aufseher des Feuerelementes degradiert haben. Während also die Abstraktion Aša V., wie insbesondere das vedische Ṛta bezeugt, in natürlicher, gerad-

---

[1] Aša V. (Ard Vahišt) ist auch niemals als Bezeichnung des Feuers verwendet worden. Die Angabe von Vullers (Lex. Pers.-Lat.), daß Ardībihišt in Fragm. rel. à la rel. de Zor. ed. Mohl, p. 23, l. 5 (= Šāhn. ed. Vullers III, 1504, 148): همی تافتی بر جهان یکسره * چو اردی بهشت آفتاب از بره ‚ignis' bedeute, ist irrig. Gemeint ist natürlich ‚wie die Sonne des (Monates) A. im Zeichen des Widders'. Nur Zarātušt Nāmä (ed. F. Rosenberg) 583: بسوزد تنش را باردی بهشت ‚er [Ahrīman?] verbrennt seinen [des Irrgläubigen] Leib durch A.' könnte A. im Sinne von ‚Feuer' gebraucht sein, wie auch der diese Stelle zitierende Farhang Jahāngīrī annimmt. Aber auch diese Stelle beweist nicht, daß der Gebrauch von A. in dieser Bedeutung üblich gewesen ist. Abgesehen davon, daß der Verfasser des Z. N. sonst immer (auch in Verbindung mit dem geschmolzenen Metall) für ‚Feuer' das Wort *ātäš* gebraucht, erinnert die Stelle doch so sehr an Yt. 17, 20: *tāpayeiti mąm aša vahišta, mąnayən ahe yaϑa ayaoχšustəm* (worin aber A. V. das Gebet A. V. bezeichnet, also nicht, wie Gray, Arch. f. Rel. 7, 356 annimmt, eine Beziehung des Aməš Sp. A. V. zum Feuer enthalten ist), daß eine Beeinflussung durch die Awestastelle sehr wohl stattgefunden haben kann. Die Angabe des Burhān i Qāṭiʿ, daß A. (die persischen Lexikographen vokalisieren zum Teile Urdībihišt) die Bedeutung des arabischen *nār* (‚Feuer') habe, fällt nicht ins Gewicht. In der Pälävīliteratur (Stellenangaben bei Gray, l. c. 357) äußert sich die Beziehung dieses Aməša Sp. zum Feuer nur darin, daß er — wie im jüngeren Awesta — in Verbindung mit dem Feuer auftritt.

liniger Entwicklung aus dem Ṛtabegriff erwachsen ist, erweist sich die Vorstellung von Aša V., dem Genius des Feuers, als ein künstliches Gebilde, als eine späte Konstruktion. Sie ist offenbar das Ergebnis gelehrter Spekulation, die sich durch ‚the general principles of comparative religion' (Gray, Arch. f. Rel. 7, 352) nicht hat abhalten lassen, dem Aməša Sp. Aša V. wegen seiner Beziehung zum Feuer eben das Feuer und, wie noch gezeigt werden soll, auch den übrigen Aməša Sp. auf Grund ihrer besonderen Beziehungen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zuzuweisen. Nach unseren Ausführungen über das Verhältnis des kultischen *aša* zum Feuer steht es natürlich auch fest, daß dieses Verhältnis nicht etwa einen Feuergott voraussetzt, der den Namen Aša oder einen anderen Namen geführt hätte und in der gāθischen Religion zu einer Abstraktion ‚vergeistigt' worden wäre, um in späterer Zeit in seine ehemalige Funktion einer Feuergottheit wieder eingesetzt zu werden. Man wäre sonst zu der unsinnigen Annahme genötigt, daß auch die Verknüpfung des kultischen *ṛta* mit dem Feuer und mit dem Feuergott Agni eine Feuergottheit namens Ṛta oder ähnlichen Namens zur Voraussetzung habe! Auch der Umstand, daß Aša V. im jüngeren Awesta und in der Pälävīliteratur als Aməša Sp. unmittelbar neben Ātar erwähnt wird, weist darauf hin, daß Aša V. nicht als eine wirkliche Feuergottheit angesehen worden, geschweige denn ein alter Feuergott gewesen ist. Bei keinem der anderen Aməša Sp. können wir mit solcher Bestimmtheit wie bei Aša V. behaupten, daß die Abstraktion, die Verkörperung und Vergöttlichung eines wichtigen religiösen Begriffes, alt, die konkretere Auffassung aber jüngeren Datums ist.

Diese konkrete Gestaltung des Aša stellt also einen ganz unwesentlichen Unterschied zwischen dem Ṛta und dem Aša dar. Und ebenso unwesentlich ist auch für die Frage der Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Aməša Sp. der Umstand, daß Aša ein Aməša Sp., das Ṛta aber nicht ein Āditya ist. Die Verwandtschaft dieser Göttergruppe wird ja schon — und damit kehren wir zu dem Ausgangspunkt des dritten Abschnittes unserer Untersuchung zurück — durch die Tatsache bewiesen, daß der Begriff des Ṛta nicht nur im Vordergrunde der religiösen Vorstellungen dieser Götterkreise steht, sondern

daß das vedische *ṛta* und das awestische *aša* auch, wie die Vergleichung gezeigt hat, eine überaus große Zahl sehr charakteristischer, aus der indo-iranischen Zeit ererbter Übereinstimmungen aufweisen. Zu dem Ṛta gesellt sich aber noch ein anderes, beiden Göttergruppen gemeinsames Element, das die Zusammengehörigkeit der Ādityas und der Aməša Sp. nur noch enger erscheinen läßt. Es ist der Begriff der ‚Herrschaft', das vedische *kṣatrá*, das awestische *χšaϑra*. Oberflächliche Betrachtung wird natürlich nur die Unterschiede bemerken, die vor allem darin bestehen, daß *χšaϑra* nicht nur in seiner begrifflichen Bedeutung gebraucht wird, sondern in den Gāθās auch als Abstraktion einer der ‚weisen Herren', im jüngeren Awesta ein Aməša Sp., in der Pälävīliteratur Schutzgottheit der Metalle ist, daß dagegen das *kṣatrá* niemals personifiziert erscheint und nicht Name eines Āditya ist. Bei näherem Zusehen wird man aber finden, daß *kṣatrá* und *χšaϑra* durch eine Reihe wichtiger Übereinstimmungen verbunden sind, hinter denen die Verschiedenheiten als unwesentlich zurücktreten. Zugunsten der Annahme, daß wir auch in der Gemeinsamkeit der Vorstellung von der Herrschaft oder dem Herrschertum der Götter einen Beweis für die nahe Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Sp. sehen dürfen, fällt vor allem der Umstand ins Gewicht, daß das *kṣatrá* innerhalb des Vorstellungsbereiches der Ādityas eine nicht weniger hervorragende Stellung einnimmt als das *χšaϑra* in dem der Aməša Sp. Ich habe schon (p. 139 f.) bei der Vergleichung der Ādityas mit babylonisch-assyrischen Gottheiten darauf hingewiesen, daß Herrschaft, Königtum und Herrentum Eigenschaften sind, die an den Ādityas, insbesondere an Varuṇa und Mitra, überaus häufig gerühmt werden. Es ist in der Tat, und zwar nicht allein infolge der Häufigkeit ihrer Erwähnung, unverkennbar, daß diese Eigenschaften von den vedischen Dichtern als den Ādityas besonders charakteristisch, mit ihrem Wesen untrennbar verbunden angesehen wurden. Darauf deuten auch die auszeichnenden Epitheta hin, die dem *kṣatrá* der Ādityas beigelegt werden. Es ist groß (*máhi*: V, 68, 3), auf tausend Säulen ruhend (*sahásrastūṇam*: V, 62, 6), unbestreitbar (*ánuttam*: VII, 34, 11), unanfechtbar (*ná … ādhṛ́ṣe*: I, 136, 1), unerreichbar (*anāpyám*: VII, 66, 11), verehrungswürdig, erhaben, überaus hoch (*yajatáṃ bṛhát … várṣiṣṭham*: V, 67, 1),

ungeschmälert (*ávihrutam*: V, 66, 2), lichterfüllt (*jyótiṣmat*: I, 136, 3) usw., und die Ādityas selbst erhalten die Epitheta *máhikṣatra* (V, 68, 1), *príyakṣatra* (VIII, 27, 19), *várṣiṣṭhakṣatra* (VIII, 90 [101], 2), *supārákṣatraḥ* (VII, 87, 6), *kṣatraśrí* (I, 25, 5) und *sukṣatrá*. Man nennt sie auch Herrscher (*kṣatríya*: VII, 64, 2; VIII, 25, 8; VIII, 56 [67], 1; Varuṇa rühmt sich IV, 42, 1 Indra gegenüber, das Königreich eines Herrschers, *rāṣṭrám kṣatríyasya*, zu besitzen) und gleich anderen Göttern auch sehr häufig Könige (*rájan*), Oberherrscher (*samráj*), auch Selbstherrscher (*svaráj*), ‚die großen Könige, die jugendlichen, die mit guter Herrschaft regieren' (VI, 51, 4: *mahó rájñaḥ . . . yúnaḥ sukṣatrán kṣáyataḥ*), und ihre Mutter Aditi heißt Königsmutter (*rájaputrā*: II, 27, 7). Daß wir es da mit einem alten, ursprünglichen Zug der Ādityas zu tun haben, geht auch aus dem Umstand hervor, daß *kṣatrá* und die anderen Bezeichnungen des Herrschertums der Ādityas oft in engster Verbindung mit dem Ṛta erscheinen, so V, 68, 1: *máhikṣatrāv ṛtám bṛhát*; VII, 64, 2: *rājānā maha ṛtasya gopā . . . kṣatriyā*; I, 136, 4: *rājānā . . . ṛ́tāvānā*; VIII, 25, 4: *samrájā devāv ásurā | ṛtávānāv ṛtám á ghoṣato bṛhát*, 7: *ṛtávānā samrájā*, 8: *ṛtávānā ní ṣedatuḥ sámrājyāya . . . kṣatríyā kṣatrám āśatuḥ*; 27, 19: *príyakṣatrā ṛtám dadhá*; II, 27, 12: *rájabhya ṛtaníbhyaḥ*; 28, 6: *varuṇa . . . sámrāḷ ṛ́tāvaḥ*; VIII, 23, 30: *ṛtávānā samrájā*; V, 63, 7: *ṛténa víśvam bhúvanam ví rājathaḥ*.[1] Dafür spricht ferner die häufige Verknüpfung des *kṣatrá* (*rájan*, *samráj*) mit *asuryà*, dem ‚Herrentum', das ebenso wie das Ṛta in erster Reihe den Ādityas, und ganz besonders ihrem Führer Varuṇa, eigentümlich ist. Ich verweise auf V, 66, 2: *tá hí kṣatrám . . . samyág asuryàm áśāte*;[2]

[1] Hierher gehört auch X, 66, 8: *dhṛtávratāḥ kṣatríyāḥ . . . ṛtasápo adrúhaḥ*, denn wenn dieser Vers auch an ‚alle Götter' gerichtet sein mag, so sind doch auf sie Epitheta der in diesem Liede öfter erwähnten Ādityas übertragen worden. Die Grenze zwischen den Ādityas und ‚allen Göttern' ist hier (wie z. B. auch VIII, 27 und X, 63—65) nicht scharf gezogen, woraus aber nicht gefolgert werden darf, daß Āditya auch als eine Bezeichnung aller Götter gebraucht worden ist (vgl. p. 90, Anm. 2).

[2] Ähnlich von Indra VII, 21, 7: *devā́ś cit te asuryāya pū́rvé 'nu kṣatráya mamire sáhāṃsi*. Wie das *asuryà* (VI, 20, 2) ist auch das *kṣatrá* (VI, 25, 8) dem Indra von den Göttern verliehen worden. Obwohl dem Indra ziemlich oft das *asuryà* (auch *asuratvá*) zugeschrieben und das Epitheton *ásura* beigelegt wird und auch noch andere Götter als Asuras und In-

IV, 42, 1 f.: *máma ... rāṣṭrám kṣatríyasya ... ahám rā́jā ... máhyaṃ tā́ny asuryā̀ṇi prathamā́ dhārayanta*; VIII, 25, 4: *samrā́jā devā́v ásurā* (8: *kṣatríyā kṣatrám āśatuḥ*); I, 24, 14: *asura pracetā rājan*; II, 27, 10: *varuṇāsi rā́jā ... asura* (vgl. X, 132, 2); VIII, 42, 1: *ástabhnād dyā́m ásuro viśvávedāḥ ... | ásīdad víśvā bhúvanāni samrā́ṭ*. Auch bei babylonisch-assyrischen und ägyptischen Göttern (oben p. 140 ff. und 162, Anm.) sind wir der Vereinigung von Herrentum und Königtum mit dem Recht begegnet. Mit dem *asuryà* ist aber auch noch die Weisheit, die Allwissenheit eng verbunden. Man vergleiche VIII, 42, 1 (Varuṇa): *ásuro viśvávedāḥ*, VIII, 25, 3 (Mitra-Var.): *tā́ mātā́ viśvávedasāsuryàya ... jajāna*, VIII, 27, 20 (Ādityas): *asurāḥ ... viśvavedasaḥ*, I, 24, 14 (Varuṇa): *asura pracetā rā́jan* (von Indra VIII, 79 [90], 6: *tvā ... asura prácetasam*, von Bṛhaspati in

---

haber des *asuryà* bezeichnet werden, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß die Ādityas als die eigentlichen, ältesten Asuras und Besitzer des *asuryà* angesehen wurden (vgl. schon Bergaigne, Rel. véd. III, 87 f.). Daß die Asurawürde des Indra jüngeren Datums und wie seine Satzungen und seine Beziehung zum Ṛta (oben p. 155, Anm.) aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist, wird schon durch die sehr auszeichnenden und ein höheres Alter ausdrückenden Attribute (*ákṣitaṃ jyéṣṭham*: VII, 65, 1; *prathamā́*: IV, 42, 2), die dem *asuryà* der Ādityas beigelegt werden, wahrscheinlich gemacht. Das des Indra wird nur *bṛhát* (VI, 30, 2) und *ádābhya* (X, 54, 4) genannt. Die Ādityas sind nicht nur Besitzer, sondern auch Wächter des *asuryà* (II, 27, 4), und ihre Mutter Aditi hat sie zum *asuryà* geboren (VIII, 25, 3), während dem Indra (und darin zeigt sich das Nichtursprüngliche seiner Beziehung zum ‚Herrentum') das *asuryà* wie das *kṣatrá* bei der Ausführung seiner Heldentaten von den Göttern verliehen worden ist. Auch der Umstand, daß von dem *asuryà* des Indra in ähnlichen Wendungen wie von dem *asuryà* und *kṣatrá* der Ādityas die Rede ist (vgl. VI, 20, 2: *divó ná túbhyam ánv indra ... asuryàṃ devébhir dhāyi viśvam* mit VI, 67, 5: *víśve yád vāṃ ... kṣatrám devā́so ádadhuḥ*; VI, 36, 1: *yád devéṣu dhārayathā asuryàm* mit VI, 67, 6: *kṣatrám dhārayethe ánu dyū́n*, V, 68, 3: *máhi vāṃ kṣatráṃ deveṣu* und — etwas abweichend — IV, 42, 2: *máhyaṃ tā́ny asuryā̀ṇi ... dhārayanta*, VII, 66, 2: *yā́ dhārayanta devā́ḥ ... asuryā̀ya*; X, 99, 2 von Indra: *pṛthúṃ yónim asuratvā́ sasāda* mit VIII, 42, 1: *ásuro viśvávedāḥ ... | ásīdad víśvā bhúvanāni samrā́ṭ*, VIII, 25, 8: *ní ṣedatuḥ sā́mrājyāya ... kṣatríyāḥ*, I, 25, 10, und darnach von Agni VII, 30, 3: *ny àgníḥ sīdad ásuro ná hótā*; ferner VIII, 79 (90), 6: *tvā ... asura prácetasam* mit I, 24, 14: *asura pracetā rā́jan*, VIII, 42, 1: *ásuro viśvávedāḥ*), beweist die Abhängigkeit Indras von den Ādityas in Bezug auf das *asuryà*.

einem von Vorstellungen des Ādityakreises durchsetzten Liede II, 23, 2: *te asurya prácetasaḥ*, von dem den Ādityas nahestehenden Savitar IV, 53, 1: *ásurasya prácetasaḥ*) und etwa noch I, 25, 20 (Varuṇa): *tváṃ víśvasya medhira . . . rājasi.* Weisheit und Allwissenheit ist also nicht ein Attribut, das den Ādityas wie anderen Göttern im Eifer des Lobens beigelegt worden ist, sondern ein in der Allherrschaft der Ādityas begründeter Zug: ihnen, den Königen, ist ja selbst das Fernste nahe (II, 27, 3).

Im wesentlichen durchaus ähnliche und verwandte Verhältnisse lassen sich für das awestische *χšaϑra* konstatieren. Das *χšaϑra* und das *aša* sind Begriffe, die nicht nur im Vordergrunde des religiösen Systems der Gāθās stehen, sondern auch, wie aus zahlreichen Stellen der Gāθās ersichtlich ist, gleich dem *kṣatrá* und dem *ṛtá* als in engster Beziehung zueinander stehend betrachtet wurden. Der fromme Mann macht durch sein Denken . . . das *aša* gedeihen und Ahura M. gewährt durch Vohu M. das *χšaϑra* (Y. 51, 21). Der Guthandelnde hegt durch Wort und Tat das *aša* samt dem guten *χšaϑra* (31, 22). Bei der Abrechnung wird das *χšaϑra* des Ahura M. denjenigen zuteil werden, welche dem *aša* die Druj in die Hände liefern werden (30, 8), und der Prophet erstrebt das kraftvolle *χšaϑra*, durch dessen Mehrung die Druj überwunden werden (das *aša* also triumphieren) wird (31, 4). Unter den religiösen Begriffen der Gāθās treten ja gerade das *aša* und das *χšaϑra* insofern besonders hervor, als das Endziel der Religion das Vollkommenwerden (vgl. *ašəm ϑraošta*: 46, 7), der Triumph des *aša* ist und das Hoffen des Gläubigen sich auf das *χšaϑra*, das Reich, d. i. auf das Paradies oder auf das am Ende der Dinge kommende Gottesreich richtet. Die nahe Beziehung des *aša* zum *χšaϑra* äußert sich auch darin, daß das *χšaϑra*, das vor allem das Reich des Ahura M. ist (daher öfter ‚Dein [*ϑwa, tava, taibyō*] Reich‘), nicht nur als das Reich des Vohu Manah, der Arəmati und des Heilseins (*haurvatātō*), sondern auch als das des *Aša* (51, 2) bezeichnet wird, und daß unter den Genien, welche in diesem Reiche schalten, die göttliche Personifikation des *aša* wohl die hervorragendste Stelle einnimmt. *Aša* ist ja ein Freund (32, 2) und ein wohlerfahrener Berater des Ahura M., mit dessen Hilfe dieser den Frommen und den Nichtfrommen unterscheidet (46,

17). Ahura M. wird angefleht, dem Frašaoštra und dem Propheten selbst die freudenreichste Gemeinschaft mit *Aša* in des Ahura M. gutem Reiche zu verleihen (49, 8). Bei dem ‚Abschluß' wird Zaraθuštra zu dem langen Leben, zum Reich des V. Manah, zu den geraden Pfaden zu *Aša* hin gelangen, bei denen M. Ahura wohnt (33, 5), und Frašaoštra wird mit den anderen Gläubigen dorthin gehen, wo zu *Aša* sich Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitze des V. Manah ist und wo M. Ahura wohnt, um es zu mehren (46, 16). Im Verein mit *Aša* wird Arəmati — die Genossin des Aša (34, 10) — die Reiche des V. Manah wachsen machen (34, 11), *Aša* und Arəmati werden Unterstützung gewähren, während V. Manah das Reich zusprechen wird (44, 6; 47, 6), und der Prophet bittet, *Aša* möge (dereinst) mit Körper, Leben und Kraft begabt sein und Arəmati möge im sonnengleichen Reiche sein (43, 16). Auch *Aša* selbst schafft das gute Reich als wünschenswerten Anteil herbei (51, 1).

Xšaθra, die gāθische Abstraktion, ist zweifellos eine Personifikation des ebenfalls durch das Wort *χšaϑra* bezeichneten Herrschertums und der Herrschermacht des Ahura M. Es ist die Gottheit, die mit Ahura M., Arəmati, Aša und V. Manah um Erhörung und Erbarmen angerufen (33, 11), mit Aša und Vahišta Manah angebetet wird (50, 4), zugleich mit Arəmati von Ahura M. erschaffen worden ist (44, 7), bei der großen Wendung mit Spənta Mainyu und V. Manah den Ahura M. begleiten wird (43, 6) und noch manche andere Funktion im Dienste des Ahura M. versieht. Bisweilen kann man wie bei den anderen Abstraktionen zweifeln, ob wir es mit der Personifikation oder mit der begrifflichen Bedeutung des Wortes zu tun haben, so 43, 14: ‚. . . wenn mir, o Mazdā, Deine Unterstützung durch Deinen Xšaθra (oder: durch Deine Herrschermacht) vermittels des Aša (oder: vermöge der Befolgung des Rechtes) zuteil wird.' Die Bedeutung ‚Herrschermacht' liegt z. B. vor in 34, 15: *χšmākā χšaϑrā ahurā fərašəm vasnā haiϑyəm då ahūm* (‚durch Eure H., o Ahura, mögest Du das durch Euren Willen für die Vollendung reife Leben verwirklichen'), wo die Herrschermacht auch den göttlichen Gefährten des Ahura M. zugeschrieben wird. Daß die Herrschermacht ein ebenso wesentlicher Zug des Ahura M. wie des Varuṇa und der anderen Ādityas ist, ersieht man ferner daraus, daß Ahura

M. (49, 10) als *mązā.χšaϑra* (‚große Herrschermacht besitzend‘, vgl. Barthol., Air. Wtb. 1180)[1] angerufen wird, womit schon Bartholomae (l. c.) die Bezeichnung des Mitra und des Varuṇa als *máhikṣatrau* (V, 68, 1; vgl. auch 3: *máhi vām kṣatrám*) verglichen hat. Ahura M. wird (37, 2) ob seiner Herrschermacht, seiner Größe und seiner schönen Werke (*χšaϑrāčā mazə̄nāčā hvapaŋhāiščā*, vgl. ṚV. VII, 88, 4: *váruṇaḥ . . . cakāra svápā máhobhiḥ*) angebetet. Er wird auch (35, 5) *huχšaϑrō.təma* ‚beste Herrschaft führend‘ genannt. In den Gāθās läßt die Frage (44, 20): ‚Sind denn etwa, o Mazdā, die Daēvas gute Herrschaft führend (*huχšaϑrā*) gewesen?‘ noch erkennen, daß auch Ahura M. und seine Genien in der gāθischen Religion als *huχšaϑrā* bezeichnet worden sind. Doch selbst wenn dem nicht so wäre, würde man an dem hohen Alter der erst in jüngeren und unmetrischen Awestastellen auftretenden Bezeichnung des Ahura M. und der Aməša Sp. als *huχšaϑra* nicht zweifeln dürfen. In den Gāθās ist offenbar die Vorstellung von der guten weltlichen Herrschaft des Ahura M. hinter der Vorstellung von dem auf das jenseitige Leben und auf die letzten Dinge sich beziehenden ‚guten Reiche‘ (*vohu χšaϑrəm*) zurückgetreten, weil dieses als die Verkörperung und Erfüllung der auf das Jenseits und auf den endgültigen Sieg des Aša gerichteten Hoffnungen für den Propheten und für seine Zuhörer im Vordergrunde des Interesses stand. Aber wie nicht nur die Beziehung des *aša* auf die Pflege des Ackerbaues und der Viehzucht, sondern auch die Verbindung des *aša* mit eschatologischen Vorstellungen, insbesondere seine Verknüpfung mit dem Feuer des großen Gerichtes und das Ausmünden des Gegensatzes zwischen dem *aša* und der *druǰ* in einen großen Endkampf des Aša und der Druǰ eine von dem iranischen Propheten bewerkstelligte Erweiterung und Ausgestaltung der in ihrer vollen, ursprünglichen Reinheit noch im Ādityakult des ṚV. erhaltenen Vorstellung von dem

[1] Auf den Vokativ *mązā.χšaϑrā* folgt hier der Instrumental *vazdaŋhā*. Bartholomae verbindet ihn mit *īrā* und übersetzt ‚mit beständiger Tatkraft‘. Da *ašavazdah* zu *ṛtásya vedháḥ* gehört (vgl. p. 197), darf man vielleicht auf ṚV. III, 59, 4 (an Mitra): *rájā sukṣatró ajaniṣṭa vedháḥ* verweisen. Es scheint also *vazdaŋhā* Instrumental eines Nomen actionis *vazdah* zum ai. Nomen agentis *vedhás* (vgl. *ápas* und *apás* usw.) zu sein und wie das *χšaϑra* eine Eigenschaft des Ahura M. auszudrücken.

aša als einer kosmischen, moralischen und kultischen Potenz bedeuten, so ist es auch unverkennbar, daß das mit den jenseitigen und eschatologischen Funktionen des *aša* eng zusammenhängende gute, kraftvolle (*aojōnghvaṯ*: 31, 4), sonnengleiche (*χᵛəng.darəsa-*: 43, 16), erhabene (*ərəšva-*: 44, 9), sich nicht mindernde (*ayžaonvamnəm*: 28, 3), durch Ahura M., Aša, V. Manah, Arəmati gemehrte und wachsen gemachte (*varəd-, vaχš-*) Reich als Stätte seligen jenseitigen Lebens und als künftiges Gottesreich durch theologische Spekulation und Umdeutung aus der einfacheren und ursprünglichen Vorstellung von dem himmlischen Herrschaftsgebiet des Ahura M. sich entwickelt hat. So ist das mit dem ‚langen (= ewigen) Leben' identische Reich mit den geraden Pfaden des Aša, bei denen Ahura M. wohnt (33, 5), das Reich, in dem Ahura M. mit Hilfe seines erfahrenen Beraters Aša den Frommen und den Nichtfrommen unterscheiden wird, ursprünglich das himmlische Herrscherreich des ‚Weisen Herrn' und der mit ihm verbundenen Gottheiten gewesen, in dem die himmlischen Erscheinungen den geraden Pfad des *aša* gehen und Ahura M., der alles wahrnehmende und nicht zu täuschende (p. 183), durch das *aša* den Anhänger des *aša* und den der *druj* unterscheidet, wie Varuṇa und die anderen Ādityas, die Herren und Herrscher, die alles bemerkenden und untrüglichen Hüter des *ṛta*, das Gute und das Böse schauen.[1] Daß wir nicht etwa vedische Anschauungen der Religion der Gāθās willkürlich unterschieben, geht schon daraus hervor, daß wir das Vorkommen der ursprünglichen, von Jenseits- und eschatologischen Vorstellungen noch nicht verhüllten Anschauungen über das Aša in den Gāθās festgestellt (oben p. 174 ff.: Mazdā überschaut in seinem Auge wachsam alles sündhafte Handeln durch das leuchtende Aša) und so das Ergebnis der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen bestätigt gefunden haben. In der Tat weisen die Gāθāreligion und die Ādityaverehrung auch in bezug auf das *kṣatra-χšaϑra* noch auffallende Übereinstimmungen auf, durch die nicht nur die Verwandtschaft der indischen und iranischen Vorstellungen von

[1] Auch die Idee des jüdischen Gottesreiches (vgl. Bousset, Rel. d. Judent.², 245 ff.) beruht auf der Vorstellung von Jahvehs, des Königs, ewiger Herrschaft und seinem himmlischen Herrscherreiche (vgl. z. B. Psalm 103, 19; 145, 11—13).

dem *kṣatra* und dem *χšaϑra*, sondern auch die Ursprünglichkeit der indischen Auffassung erhärtet wird. Wie beim *χšaϑra*, so ist auch beim *kṣatra* mit der Vorstellung der ‚Herrschaft' die auch hier nicht scharf geschiedene Vorstellung des ‚Herrschaftsgebietes (Reiches)' verbunden. Sie liegt vor, wenn ṚV. V, 62, 6 von dem tausendsäuligen (*sahásrasthūṇam*) *kṣatra* der beiden Könige Mitra und Varuṇa die Rede ist. Denn diese beiden Könige sitzen (II, 41, 5) in dem festen, höchsten, tausendsäuligen (*sahásrasthūṇe*) Sitze. Auch beim ‚lichterfüllten' (*jyótiṣmat*: I, 136, 3) *kṣatra* spielt wohl der Gedanke an das Herrscherreich mit hinein (vgl. X, 65, 5 von Mitra-Var.: *yáyor dhā́ma dhármaṇā rócate bṛhát*; III, 56, 8: *trír uttamā́ dūṇáśā rocanā́ni tráyo rājanty ásurasya vīrā́ḥ | ṛtā́vānaḥ . . . dūḷábhāsaḥ*), und das ‚sonnengleiche' (*χᵛə̄ng.darəsa*) *χšaϑra* der Gāθās erinnert an ṚV. V, 63, 2: *samrā́jāv asyá bhúvanasya rājatho mítrāvaruṇā vidáthe svardṛ́śā*. Ferner entspricht wohl das ‚kraftvolle' (*aojōnghvat̰*) *χšaϑra* des Ahura M. der unangreifbaren (*ná . . . ādhṛ́ṣe*: I, 136, 1) Herrschaft des Mitra und des Varuṇa, und die Mehrung und das Wachsenmachen des *χšaϑra* durch Aša — die Mehrung durch V. Manah und Arəmati ist wohl der durch Aša nachgebildet — läßt sich damit vergleichen, daß die Ādityas, die durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen (V, 63, 7), durch das Ṛta erstarken (*ṛtāvṛ́dh-*), im Hause des Ṛta (d. i. in ihrem himmlischen Reiche) erstarkt sind (VII, 60, 5: *vāvṛdhuḥ*), daß Mitra und Varuṇa, deren Herrschaft (*kṣatrá*) groß ist, das Ṛta durch das Ṛta hegend . . ., frei von Trug erstarken (*vardhete*: V, 68, 3 f.), und daß die Größe der Ādityas, die die drei himmlischen Lichträume innehaben, groß ist durch das Ṛta (II, 27, 8 f.). Wenn hier auch nicht ausdrücklich von einem Wachsen des *kṣatra* die Rede ist, so besteht doch kein Zweifel, daß die Zunahme der Herrschermacht der Ādityas durch das Ṛta in ihrem himmlichen Reiche gemeint ist.[1] Die hohen (er-

[1] Vgl. auch oben (p. 188 f.) über *ašā.aoǰah* als Bezeichnung des eschatologischen Feuers. — Die Verbindung von *kṣatra* mit *vṛdh* ist noch erhalten in bezug auf Indra (I, 54, 8: *yé ta indra . . . vardháyanti máhi kṣatrám*) und in bezug auf Agni (VIII, 19, 33: *táva kṣatrā́ṇi vardháyan*). Aber auch noch von Mitra und Var. V, 69, 1: *trí rocanā́ . . . utá dyū́n . . . dhārayatho . . . | vāvṛdhānāv amátim kṣatríyasya* (‚indem ihr euch euren Herrscherglanz mehret').

habenen: *ərəšvā*) Reiche haben ihre Parallele in dem *bṛhát* . . . *várṣiṣṭham kṣatrám*[1] der Ādityas, und mit Rücksicht auf die enge Zusammengehörigkeit und Bedeutungsverwandtschaft des *kṣatrá* und des *asuryà* dürfen wir endlich in dem *asuryàm ákṣitam* des Mitra und des Varuṇa (VII, 65, 1) das Vorbild und die ursprüngliche Form des *χšaϑrəm ayžaonvamnəm*, des sich nicht mindernden Reiches, sehen, zumal da die Vermutung — zu der mich eben das *asuryàm ákṣitam*, Andreas und Wackernagel schon vor mir sprachliche Erwägungen (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1911, 31) geführt haben —, daß *ayžinvamnəm* (vgl. ibid. 1913, 365: Y. 28, 3; von *γži* = ai. *kṣi*, vgl. *γžar* = ai. *kṣar*, schwerlich zu ai. *kṣan*) zu lesen sei, berechtigt zu sein scheint. Aus all dem folgt aber, daß auch die Idee des ‚guten Reiches', der Stätte des wünschenswerten Seins (*vairyå stōiš*: Y. 43, 13), aus der in dem Epitheton *huχšaϑra* deutlich zum Ausdruck kommenden Vorstellung von der guten himmlischen Herrschaft des Ahura M. abgeleitet ist. Und der durch die bisher aufgezeigten Übereinstimmungen schon feststehende Zusammenhang zwischen dem *kṣatra* und dem *χšaϑra* erscheint noch enger infolge des Umstandes, daß das *huχšaϑra* entsprechende Beiwort *sukṣatrá* vor allem den Ādityas beigelegt wird, für die das *kṣatra* ebenso charakteristisch ist wie das *ṛta*.

Ich habe schon auf die enge Verknüpfung des *kṣatra* der Ādityas mit ihrem *asurya* hingewiesen. Sie sind nicht nur Besitzer des *asurya*, des Herrentums, sie, und sie vor allem, heißen auch Asuras, ‚Herren', und ursprünglich sind offenbar sie allein als Asuras bezeichnet worden. Nun ist allerdings im Awesta von einem **ahurya* des höchsten Gottes und seines Kreises nicht die Rede. Aber die Eigenschaft des Herrentums kommt ja doch zur Genüge darin zum Ausdruck, daß nicht nur die höchste Gottheit ein *ahura* ist, sondern auch die mit ihm verbundenen Gottheiten die Bezeichnung *ahura* erhalten (p. 103).[2] Und die feste Verbindung des *χšaϑra* mit dem Herren-

[1] Vgl. von den Ādityas X, 63, 4: *divó varṣmāṇam vasate* (‚in des Himmels Höhe kleiden sie sich').

[2] Ob *āhūirya* (statt *āhurya*) als Beiwort der Aməša Sp. in der Halbzeile *taχmanąm āhūiryanąm* :Yt. 13, 82 (= 19, 15; Y. 26, 3) ebenso zu beurteilen ist wie etwa *āhuri* als Attribut von *daēnā* ‚Religion' (hiebei neben *māzdayasni*), also ‚zu Ahura (Mazdā) gehörig' bedeutet, oder

tum offenbart sich darin, daß nicht nur der höchste Ahura, sondern auch die anderen Ahuras Besitzer des *χšaϑra* (auch im Sinne von ‚Herrschermacht‘, vgl. oben Y. 34, 15: *χšmākā χšaϑrā* . . .) sind,[1] und daß die Personifikation des *χšaϑra* selbst ein Ahura ist. Dieses Herrentum des iranischen Götterkreises aber ist ebenso wie das *asurya* der Ādityas mit der Weisheit eng verbunden. Die Bezeichnung des höchsten Gottes als *ahurō mazdå* (‚der weise Herr‘) und der ganzen Göttergruppe als *mazdå ahuråŋhō* (‚die weisen Herren‘) stellt ebenso wie die Bezeichnung des Varuṇa als *ásuro viśvávedāḥ* (auch *ásuraḥ prácetāḥ*) und der Ādityas als *asurā viśvavedasaḥ* (p. 206 f.) eine das Wesen beider Götterkreise zum Ausdruck bringende, feste und zweifellos alte Verknüpfung der Attribute ‚Herrentum‘ und ‚Weisheit‘ dar. Sehr mit Unrecht würde man dagegen einwenden, daß auch andere Götter als die Ādityas, wie insbesondere Agni, weise genannt werden. Die Weisheit Agnis,

āsurá, dem Beiwort des Varuṇa (V, 85, 5) entspricht und im Sinne von ‚ahurisch; zu den Ahuras gehörig‘ zu verstehen ist, läßt sich schwer entscheiden. Für die ersterwähnte Möglichkeit spricht der Umstand, daß in der folgenden Strophe (83) Ahura M. als Vater der Am. Sp. erscheint. Diese Bedeutung ist wohl auch für *āhūirya* als Beiwort des Sraoša (Y. 3, 20 usw.), des Sraoša des Ahura M. (Y. 33, 5; 43, 12), anzunehmen, obwohl auch Sraoša zu den Ahuras gehört (vgl. p. 87; 106 f.). Wenn Vištāspa (Yt. 13, 99) und der rechtgläubige Karsna (106) *āhūirya* genannt werden, so ist es kaum zweifelhaft, daß dieses mit den anderen Beiwörtern (*taχma, tanumąϑra* und *darši.dru*) von Sraoša auf diese zwei Gläubigen übertragen worden ist. Da uns aber in der Strophe Yt. 13, 82 und in einem Teile der zwei folgenden Strophen eine zweifellos alte Schilderung der Am. Sp. erhalten und die Halbzeile *taχmanąm āhūiryanąm* nicht verdächtig ist, ein späteres Einschiebsel zu sein, halte ich es für sehr wohl möglich, daß dieses *āhūirya* ein altes Beiwort der Am. Sp. ist und ‚ahurisch; dem Geschlechte der Ahuras angehörig‘ bedeutet.

[1] Es wird wohl nicht Zufall sein, sondern auf einem engeren Zusammenhang zwischen dem vedischen und dem awestischen Herrschertum und Herrentum beruhen, wenn das *asurya* ebenso wie das *χšaϑra* die Macht einschließt, gute Wohnstätten zu verschaffen. Vgl. VII, 65, 2 (Mitra-Var.): *tá hi devánām ásurā . . . naḥ kṣitīḥ karatam ūrjáyantīḥ* (I, 40, 8: *úpa kṣatrám pṛñcītá . . . bhayé cit sukṣitim dadhe* vom Verehrer des Agni) mit Y. 29, 10: *yūžəm aēibyō ahurā . . . dātā . . . χšaϑrəmčā avat̰ vohū manaŋhā yā hušitīš rāmąmčā dāt̰* und 48, 11: *kadā mazdā . . . ārəmatiš jimat̰ χšaϑrā hušitiš vāstravaitī.* Vgl. auch VII, 64, 4 (Mitra-Var.): *tá rājānā sukṣitīs tarpayethām.*

mag er nun als *vidván, viśvávedāḥ* oder als *prácetāḥ* bezeichnet werden, ist nahezu durchwegs die Weisheit des priesterlichen Gottes, des Hotar, Götterboten und Opferfahrers, der in allem, was auf das Opfer Bezug hat, Bescheid weiß. Bei den anderen Göttern ist bezeichnenderweise von Weisheit und Allwissenheit nur selten die Rede. Selbst wenn wir *viśvavíd* und *viśvávedas* überall nur auf das Wissen und nicht auch auf materiellen Besitz beziehen, wird diesen Göttern Wissen zumeist doch nur nebenher, wie Gnade, Freigebigkeit, Größe u. dgl. m., zugeschrieben. Und *prácetas* und *vidvás* meinen überdies öfter den Besitz eines speziellen Wissens, bei Indra z. B. des Kundigseins in Bezug auf Opfer, Soma, Kampf und Befreiung der Kühe, bei den Aśvin in Bezug auf Rettung und Heilung. Von ganz anderer Art ist das Wissen der Ādityas. Unergründliche Weisheit (vgl. *gabhīrāḥ*: II, 27, 3) und Allwissenheit sind ein integrierender Bestandteil des Wesens der Ādityas wie das Herrentum, das Herrschertum, die Fähigkeit, alles zu sehen, das Hüten des Rechtes, die Untrüglichkeit, das Gehen und Führen auf geradem, rechtem Wege, das Bewachen der Satzungen und das ganz eigenartige Verhalten gegenüber der Sünde, hängen mit diesen Eigenschaften der Ādityas organisch zusammen und vereinigen sich mit ihnen zu einem geschlossenen Bilde dieses Götterkreises. Durch *vidvás-* (I, 24, 13 f.: *rājā váruṇaḥ . . . vidvā́n ádabdhaḥ . . . kṣáyan . . . asura pracetā rājan*; vgl. auch *vīdvå* von Ahura M.: Y. 45, 3; 48, 2), *médhira, prácetas* und *viśvávedas* werden die Ādityas als Gottheiten charakterisiert, bei denen Weisheit und Allwissenheit zu den hervorstechendsten Merkmalen ihres Wesens gehören, und die gerade den Ādityas eigentümliche Verbindung dieser Epitheta mit *rájan, ásura, asuryà*, $\sqrt{}$*rāj*, $\sqrt{}$*īś* (X, 63, 8: *yá íśire bhúvanasya prácetasaḥ*) — vgl. auch *gŕtso rája váruṇaḥ*: VII, 87, 5 — ist von solcher Art, daß man in ihr nicht eine zufällige Nebeneinanderstellung zweier besonders charakteristischer Eigenschaften der Ādityas, sondern den Ausdruck der aus älteren Zeiten überlieferten Vorstellung von den Ādityas als weisen und allwissenden Herrschern und Herren wird erblicken müssen.[1] Unter diesen Umständen wird man

[1] Wie ich schon oben (p. 206 f.) angedeutet habe, dürfen wir wohl annehmen, daß in VIII, 79 (90), 6: *tvā . . . asura prácetasam* (von Indra) und

nicht in Abrede stellen dürfen, daß zwischen *ásuro viśvávedāḥ* (Varuṇa) und *ahurō mazdå*, der Bezeichnung des höchsten iranischen Gottes, sowie zwischen *ásurā viśvávedasaḥ* und *mazdå ahuråŋhō*, den Bezeichnungen der indischen und der iranischen

IV, 53, 1: *savitúr . . . ásurasya prácetasaḥ* Nachbildungen der Bezeichnung des Varuṇa als *ásuraḥ prácetāḥ* vorliegen, zumal da der Einfluß von Vorstellungen des Ādityakreises in II, 23, 2: *te asurya prácetaso* (Genetiv) *bṛ́haspate* (und in den folgenden Versen desselben Liedes) zweifellos ist. Dasselbe gilt wohl auch für Soma IX, 97, 56: *viśvavít . . . manīṣī . . . viśvasya bhúvanasya rā́jā*. Dies wird schon durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, daß in den Versen 42 und 49 des Mitra und des Varuṇa Erwähnung geschieht, in 48 Soma *ṛtā́vā* und (wie Agni I, 73, 2) *devó ná yáḥ savitā́ satyámanmā*, in 19 *ádabdhaḥ* heißt, öfter vom Ṛta (in kultischem Sinne) die Rede ist und in 43 vom Gegensatz des *ṛjú* und des *vṛjiná*, in 18 vom Auseinanderhalten (Unterscheiden) des geraden und krummen Wandels der Menschen (*granthíṃ ná ví ṣya grathitám . . . ṛjúṃ ca gātúṃ vṛjinám ca*; VI, 51, 2, VII, 60, 2, IV, 1, 17: *ṛjú márteṣu vṛjiná ca páśyan* von dem zu Mitra und Varuṇa in nächster Beziehung stehenden Sūrya; II, 27, 3: *ādityā́saḥ . . . | antáḥ paśyanti vṛjinótá sādhú* und die sinnverwandten Worte, mit denen X, 124, 5 Indra das Wesen seines in den Hintergrund gedrängten Rivalen Varuṇa kennzeichnet: *ṛténa rājann ánṛtaṃ viviñcán*). Ferner erinnert V. 18 in Verbindung mit 30: *rā́jā ná mitráṃ prá mināti dhíraḥ* an X, 89, 3 und 8 f.: *ví yáḥ . . . jánimāni . . . cikā́ya . . . ṛṇayā́ indra dhíro 'sír ná párva vṛjinā́ śṛṇāsi | prá yé mitrásya váruṇasya dhā́ma . . . minánti mitrám || prá yé mitrám . . . prá váruṇaṃ minánti*. Die Somahymnen verraten ja auch sonst noch oft genug sehr deutlich den Einfluß des Ideenkreises der Ādityas. Ich verweise nur auf I, 91, 1 ff.: *rájiṣṭham ánu neṣi pánthām . . . sudákṣo visvávedāḥ . . . | rā́jño nú te váruṇasya vratā́ni* usw.; VIII, 48, 2: *áditir bhavāsi*, 9: *yát te vayáṃ praminā́ma vratā́ni*; IX, 48, 4: *gopā́m ṛtásya*; 66, 24: *ṛtáṃ bṛhác chukráṃ jyótir ajījanat*; 107, 15: *árṣan mitrásya váruṇasya dhármanā prá hinvāná ṛtáṃ bṛhát*; 86, 33: *ṛtásya yāti pathíbhiḥ*; 89, 2: *ṛtásya nā́vam áruhad rájiṣṭhām*; 87, 3: *viveda níhitaṃ yád āsām apīcyàṃ gúhyaṃ nā́ma gónām* (vgl. VIII, 41, 5 von Varuṇa: *yá usrā́ṇām apīcyā́ véda nā́māni gúhyā*). Diese und andere Ähnlichkeiten beruhen nicht etwa auf der Identität des Soma und des Varuṇa (die ich auch aus IX, 95, 4 nicht mit Hillebrandt, V. Myth. 3, 39 herauszulesen vermag), sondern auf der Entlehnung von Ādityavorstellungen. Darum erscheint Allwissenheit öfter neben Untrüglichkeit (vgl. p. 182, Anm. 2). Besonders deutlich ist X, 11, 1 (Agni): *ádābhyaḥ | viśvaṃ sá veda váruṇo yáthā*. Als Beispiele sicherer Entlehnung des *asuryà* seien noch erwähnt VI, 74, 1: *sómārudrā dhāráyethām asuryàm* (in 3 Bitte um Befreiung von der am Körper haftenden Sünde, in 4 von der Fessel des Varuṇa) und V, 51, 11 *ásuraḥ* von dem insbesondere mit Bhaga eng verbundenen *Pūṣan*.

Göttergruppe, ein alter Zusammenhang besteht. Dabei ist es natürlich gleichgiltig, ob *viśvávedas* in dieser Verbindung mit *ásura* ursprünglich ist oder an die Stelle von *vidvás, prácetas, médhira, sumedhás* oder eines dem aw. *mazdā* noch genauer entsprechenden Wortes getreten ist. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, daß nicht nur die die Weisheit des Asura Varuṇa und der anderen Ādityas bezeichnenden Ausdrücke abgewechselt haben, sondern daß auch das Wort *mazdā* sich erst später mit *ahura* zu den ständigen, festen Verbindungen *ahurō mazdå* und *mazdå ahuråṇhō* vereinigt hat. Denn Ahura M. wird in den Gāθās auch noch *vīdvå* (Y. 45, 3; 48, 2) und Yt. 12, 1 außerdem *vīspō.vīδvå* (neben *aδaoyō.χratuš aδaoyō*) genannt, und der Mihr Yašt schildert den Miθra, der, wie ich zum Teile schon oben (p. 181 ff.) angeführt habe, nicht nur mit Ahura M., sondern auch mit den Ādityas in einer Reihe charakteristischer Züge und Epitheta übereinstimmt, als *vīspō.vīδvå aδaoyamnō* (10, 24; 60) und (35) *χšayantəm, χšayamnəm* (dies vielleicht statt *aδaoyəm*) *vīspō.vīδvåṇhəm* (vgl. ṚV. I, 24, 13 f.: *váruṇaḥ ... vidvā́n ádabdhaḥ ... kṣáyan* und die p. 182, Anm. 2 zitierten Stellen, in denen *viśvávedas* und ähnliche Ausdrücke oder — awestischem *nōiṯ diwžaidyāi vīspā.hišas ahurō* [p. 183] und *viδaēta aδaoyamnō* [p. 181] entsprechend — Wendungen wie *vicakṣaṇá, bhū́ricakṣas, bhūryakṣá* usw., die das Wahrnehmen der entferntesten und verborgensten Dinge, also die Allwissenheit der Götter bezeichnen, neben *ádābhya* und *ádabdha* erscheinen). Für keinen Fall darf man aus dem Mangel vollständiger wörtlicher Übereinstimmung zwischen *ásuro viśvávedāḥ, ásurā viśvávedasaḥ* und *ahurō mazdå, mazdå ahuråṇhō* etwa das Recht ableiten, die Annahme, daß diese Bezeichnungen des Varuṇa und der anderen Ādityas sowie des höchsten iranischen Gottes und seiner Genien als weiser (allwissender) Herren eng zusammengehören und gemeinsamen Ursprungs sind, in Frage zu stellen. Wie verfehlt es wäre, an dem bisher geübten Verfahren, das für die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta geradezu verhängnisvoll gewesen ist, festzuhalten, an dem Verfahren, nur völlig Übereinstimmendes als verwandt anzuerkennen, wird auch durch eine andere hierher gehörige Tatsache bewiesen. Ich meine nämlich, daß der *māyā́* (der Zauberkunst) der Asuras die awestische

yaoχšti (vgl. ind. *yukti* in der klassischen Literatur ‚Zaubermittel, Kunstgriff, List') entspricht. Wenn *yaoχšti* auch dem Tištrya (Yt. 8, 45; 49) und dem Monde (Yt. 7, 5) zugeschrieben werden, so gewinnt man aus der Vergleichung der in Betracht kommenden Stellen doch den bestimmten Eindruck, daß *yaoχšti* insbesondere dem Miθra eigentümlich ist. Er wird nicht nur *yaoχštivant* (Yt. 10, 61), sondern auch *pouru.yaoχšti* (ibid.) und *hazaŋra.yaoχšti* (35; 107), also über viele und über tausend Zauberkünste verfügend genannt. Und es ist sehr bezeichnend, daß diese Epitheta in engster Verbindung mit Wendungen erscheinen, die gerade für Miθra charakteristisch sind und die besagen, daß Miθra als himmlischer Herrscher (*χšayantəm*) allwissend ist, alles hört und alles sieht, insbesondere jeden Miθrabetrüger bemerkt, die Schuld rächt (*arənat̰.čaēšəm*)[1] und nicht zu täuschen ist (*aδaoyamnəm*). Ihm hat Ahura M. tausend Zauberkünste verliehen und zehntausend Augen, damit er überallhin schaue, und mittels dieser Augen und mittels dieser Zauberkünste erspäht er den Miθraschädiger und Miθrabetrüger (82).[2] Daraus darf man schließen, daß die *yaoχšti* des Miθra

[1] An dieser schon von J. Schmidt, KZ. 25, 80 gegebenen Deutung von *arənat̰.čaēša,* die sich viel später auch mir aufgedrängt hat, wird festzuhalten sein. Ihre Wahrscheinlichkeit wird durch die Einwendungen Bartholomaes (Ind. Forsch. 1, 489) nicht beeinträchtigt. Daß *arəna* (= ai. *ṛṇá* ‚Schuld') sonst nicht belegt ist, fällt nicht sehr ins Gewicht. Und aus dem folgendem *vindat̰.spāδəm* muß nicht geschlossen werden, daß auch in unserem Kompositum das Vorderglied eine Partizipialform (*arənat̰*) ist. Es ist ja ebenso gut möglich, daß gerade *vindat̰.spāδəm* die Schreibung *arənat̰.čaēšəm* (mit dem auch sonst noch vorkommenden *t̰.č* anstatt *č*) mitverursacht hat. Gegen ein *čaēša* ‚rächend' ist auch in formeller Beziehung nichts einzuwenden (vgl. ai. *jeṣá,* aw. *sraoša,* übrigens auch das wohl dazugehörige *čaēšəmnō* Yt. 19, 93, das nicht mit Barthol., Air. Wtb. 464 als Part. fut. **čaēšyəmnō* erklärt zu werden braucht). Dazu kommt, daß an einer anderen Stelle (Yt. 10, 26) Miθra ausdrücklich als Rächer an den Miθrabetrügern (*ačaētārəm miθrōdrująm*) bezeichnet wird. Es ist demnach nicht zweifelhaft, daß zwischen diesen zwei Beiwörtern des Miθra und den vedischen Wendungen *cáyamānā ṛṇáni* (II, 27, 4), *cetáro ánṛtasya* (VII, 60, 5) und *yác cáyadhve* (VI, 51, 7; VII, 52, 2), die mit Beziehung auf die Ādityas gebraucht werden, ein alter Zusammenhang besteht.

[2] Die unmetrische Stelle *āat̰ ābyō dōiθrābyō* usw. ist im wesentlichen zweifellos echt und alt und könnte ursprünglich etwa gelautet haben: *ābyō dōiθrābyō spasyeiti / miθrō.zyąm miθrō.drujəmča / aiwyasča*

vor allem in der auf der Beziehung zur Sonne oder auf der Identität mit der Sonne beruhenden und als Zauberkunst vorgestellten Fähigkeit besteht, das Treiben der Miθrabetrüger, die ihn zu täuschen suchen, zu durchschauen, sie, ohne daß er selbst getäuscht werden könnte, zu überlisten und zu bestrafen. Ganz ähnlich aber ist die Funktion, die der *māyā́* des Mitra und des Varuṇa und der Ādityas überhaupt zufällt. Zwar ist die *māyā́* auch als die Zauberkraft vorgestellt worden, durch die Mitra und Varuṇa (und ähnliches wird auch von anderen Göttern ausgesagt) die Wunderwerke der Natur (Sonne, Morgenröten usw.) geschaffen haben und immer wieder in Erscheinung treten lassen. Aber daneben tritt doch die *māyā́*, und zwar nur in Verbindung mit den Ādityas, auch als die Zauberkunst auf, durch die diese Götter, vor allem wohl Varuṇa und Mitra mit Hilfe ihres Sonnenauges, das Weltall und seine Satzungen bewachen, alles durchschauen und so die Betrüger, die das Recht verletzen und die Götter zu täuschen vermeinen, überlisten, um sie hernach zu bestrafen. So wird V, 63, 7 an Mitra und Varuṇa gerühmt, daß sie durch die Zauberkunst, wie sie einem Asura eigen ist (*ásurasya māyáyā*)[1] die Satzungen bewachen,

---

yaoχštibyō [miθrō] / vīspō.viδvå aδaoyamnō. Wie in sehr vielen anderen Fällen halte ich es auch hier für unmöglich, die ursprüngliche Form des Textes mit Sicherheit wiederherzustellen, aber die Vermutung ist wohl berechtigt, daß die ursprüngliche Gestalt unserer Stelle sich nicht sehr von der Form unterschieden habe, die die Stelle in meinem Rekonstruktionsversuch erhalten hat.

[1] Es ist durchaus nicht notwendig, hier und in Vers 3: *dyā́ṃ varṣayatho ásurasya māyáyā* den Asura mit Bergaigne, Rel. véd. 3, 29; 81 als Parjanya oder mit v. Bradke, Dyâus Asura 56 als Divo Asura (Hillebr., WZKM. 13, 320: *pitṛ́ ásura)* zu deuten. Die Beziehung auf Parj. ist nicht notwendig, weil M. und Varuṇa auch selbst Regen spenden (Vers 6 desselben Liedes: *dyā́ṃ varṣayatam*), und die Deutung als Divo Asura ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil ein vedischer Dichter schwerlich von Göttern, die sonst als die eigentlichen Hüter des Rechtes und der Satzungen (vgl. z. B. V, 69, 1) und auch als Wächter des *asuryà* gelten, ausgesagt hätte, daß sie die Satzungen vermöge der Zaubermacht eines anderen Gottes, und wäre es auch der Asura des Himmels oder Dyaus Asura, bewachen. Meine Auffassung von *ásurasya māyáyā* wird bestätigt durch Ath. V. VI, 72, 1: *yáthāsitáḥ . . . vápūṃṣi kṛṇvánn ásurasya māyáyā*, wo auch nicht ein bestimmter Asura (hier in feindlichem Sinne) gemeint ist. In X, 177, 1 (*pataṃgám aktám ásurasya māyáyā*)

durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen und die Sonne an den Himmeln hinstellen. Und mit dieser Zauberkunst sind die *māyā́ḥ* identisch, die nach II, 27, 16 gegen den Betrüger (*abhidrúhe*) gerichtet sind und denen der Gerechte und Fromme ebenso zu entgehen wünscht wie den für den Bösewicht geöffneten Schlingen oder Fesseln der Sünde. Selbst der Umstand, daß die Ādityas (X, 63, 4) — wie VI, 52, 15 die Götter überhaupt und I, 190, 4 die Himmel — *áhimāyāḥ* ,die Zauberkünste des Drachen besitzend' genannt werden (*nṛcákṣaso ánimiṣantaḥ . . . | jyotírathā áhimāyā ánāgaso divó varṣmāṇam vasate*) rechtfertigt nicht die Ansicht, daß diese *māyā́* der Ādityas niederer Zauber, heimtückische List sei (vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda [2], 300 ff.). Sie ist mit der *māyā́* der Dämonen zwar äußerlich vergleichbar, aber keineswegs von derselben Art. Es ist ja auch nicht etwa niedriger Betrug gemeint, wenn es von den Ādityas II, 27, 3 heißt, daß sie weithin reichend, voll tiefer Weisheit, vieläugig, ohne selbst getäuscht werden zu können, zu täuschen bestrebt [1] sind (*ádabdhāso dípsantaḥ*; Änderung in *dípsataḥ*: Siebenz. Lieder 24 ist ebenso überflüssig

ist *asura* weder Parjanya (Bergaigne 3, 86), noch Dyaus (Hillebr. WZKM 13, 320). Am wahrscheinlichsten ist auch hier ,mit eines Asura Zauberkunst', wahrscheinlicher noch als Beziehung auf Varuṇa, obwohl die Sonne als des asurischen Varuṇa (V, 85, 5) oder des Mitra und des Var. Zauberwerk (*māyā́*: V, 63, 4 und m. E. auch III, 61, 7) bezeichnet wird, während von Dyaus derartiges niemals ausgesagt wird. Ganz ausgeschlossen ist Beziehung auf Dyaus ferner Ath. V. III, 9, 4: *cáratha devā́ ivāsuramāyáyā*. Ebenso ist *ásura* in Verbindung mit *nirṇij* (VIII, 19, 23; IX, 99, 1) nicht Dyaus (v. Bradke 51 f.), sondern ,ein Asura', d. i. ,ein Herr'; denn *nirṇíj* (,Prachtgewand' oder ,Schmuck') ist neben *drāpí* das äußere Zeichen der Würde eines Asura (so von Varuṇa I, 25, 13) wie Mantel und Herrschermütze Abzeichen des Herrentums babylonisch-assyrischer Götter sind (vgl. oben p. 140). Bezeichnend ist schließlich, daß es sich dort, wo in der Nachbarschaft des Dyaus der *māyā́* Erwähnung geschieht, um die *māyā́* eines von ihm verschiedenen Gottes oder als *māyínaḥ* bezeichneter göttlicher Wesen handelt (vgl. I, 160, 3; VI, 58, 1; I, 159, 4; III, 38, 7).

[1] Wie die Vorstellung, daß die Ādityas und der awestische Miθra nicht getäuscht werden können, sich in den Gāθās in *nōiṯ diwžaidyāi . . . ahurō* und *θwahyā xratəuš yə̄m naēčiš dābayeiti* (vgl. oben p. 183) widerspiegelt, so entspricht wohl der Vorstellung, daß die Ādityas die Bösen zu täuschen bestrebt sind, in den Gāθās (Y. 53, 8) *dužvarənaṇhō dafšnyā hə̄ntū* ,die Übeltäter sollen getäuscht werden', d. h. ihre Bosheit soll von

und unberechtigt wie die in [*á*]*dipsantaḥ* ‚nicht zu trügen gewillt‘: Hillebrandt, Lieder des ṚV. 83) und das Krumme und das Gute durchschauen, da ihnen als Herrschern auch das Fernste nahe sei. Dieses Täuschen besteht vielmehr darin, daß die Ādityas — selbst frei von Trug, Betrug und Sünde (*adrúh, adruhvan, ánabhidruh, ánāgas, anenás*) — den Übeltäter, der sich unbemerkt glaubt und die Götter zu täuschen vermeint, durchschauen, also überlisten und zur Rechenschaft ziehen. Eben diese Täuschung aber ist es, worin die gegen den Betrüger gerichtete *māyā́* sich vor allem äußert. Sie ist also nicht bösartige, heimtückische Zauberei, sondern die in der Allmacht und dem erhabenen *asuryà* der Ādityas begründete, mit ihrer Allwissenheit und ihrer Fähigkeit, alles wahrzunehmen, zusammenhängende göttliche Zauberkraft, durch die sie den Betrug des Übeltäters, die Verletzung des Rechtes und der Satzungen zu ahnden, die beabsichtigte Täuschung der Götter zu vereiteln vermögen. Diese Bedeutung der *māyā́*, ihr Zusammenhang mit dem Erspähen des Unrechtes, der Sünde, und ihre Verbindung mit den Schuldfesseln, der wir schon in II, 27, 16 begegnet sind, läßt sich auch noch in VII, 28, 4: *práti yác cáṣṭe ánṛtam anenā́ áva dvitā́ váruṇo māyī́ naḥ sāt* feststellen, worin Varuṇa durch *māyī́* nicht als zauberkundig schlechthin, sondern als Besitzer der gegen die Frevler gerichteten und betätigten *māyā́* bezeichnet wird.

Diese Art der *māyā́*[1] deckt sich also hinsichtlich der Bedeutung vollständig mit der awestischen *yaoχšti*. Beide sind

Ahura durchschaut und ihre Pläne sollen vereitelt und zuschanden gemacht werden.

[1] Die *māyā́* darf man wohl nicht, wie dies Hillebrandt WZKM 13, 316 ff. getan hat, als etwas Einheitliches betrachten. Zu der eben besprochenen Art der *māyā́* gesellt sich zunächst die *māyā́* als Zauberkunst, durch die die Götter die Wunderwerke der Natur geschaffen haben, und auch diese Art der *māyā́* scheint vor allem, ursprünglich wohl allein, den Ādityas eigentümlich zu sein, die ‚große Zauberkraft‘, die ebenso unangreifbar ist (*nákir á dadharṣa*: V, 85, 6) wie der Ādityas Herrschertum und Göttlichkeit (*ná kútaś canā́dhṛ́ṣe*: I, 136, 1). Außer III, 61, 7. V, 63, 4, V, 85, 5f. und VIII, 41, 3 gehören hierher noch IX, 73, 9 (*ṛtásya tántur vítataḥ . . . váruṇasya māyáyā*, vorher *ṛtásya gopā́ ná dábhāya . . . vidvā́n sá víśvā bhúvanābhí paśyati*) und X, 85, 17 f.: *sūryā́yai . . . mitrā́ya váruṇāya ca . . . akaram námaḥ || pūrvāparáṃ carato māyáyaitaú*

gegen den Betrüger gerichtet, und wie die *yaoχšti* im Wesen und Wirken des Miθra, so steht auch die *māyā́* in dem der Ādityas im engsten Zusammenhang mit dem Herrschertum, der Allwissenheit, dem Wachen und Spähen, der Untäuschbarkeit, dem Wahrnehmen des Verborgenen und dem Rächen der Schuld. Bei Miθra vermissen wir allerdings die enge Verbindung der *yaoχšti* mit dem Herrentum, die der Beziehung der *māyā́* zum *asuryà* der Ādityas entsprechen müßte. Aber es ist nicht zweifelhaft, daß das Herrentum auch ein dem Miθra eigentümlicher Zug gewesen ist. Denn Miθra wird noch an zwei Stellen des Mihr-Yašt (25 und 69) als *ahura* bezeichnet. Und daß hier nicht eine zufällige Benennung, sondern ein Überrest alter Überlieferung vorliegt, geht schon daraus hervor, daß die erste dieser Stellen den Miθra *ahurəm gufrəm,* einen weisheitstiefen Herren, nennt. Denn *gufra* entspricht hier dem ved. *gabhīrá,* das ṚV. II, 27, 3 Beiwort der Ādityas ist. Will man aber *gabhīrá* an dieser Stelle in räumlichem Sinne verstehen, so ist doch ein Zusammenhang zwischen

(Sonne und Mond). Diese Zauberkunst konnte dann auch anderen Göttern zugeschrieben werden, die mit ihrer Hilfe wunderbare Dinge zustande bringen, wie den Maruts (V, 63, 6) oder Tvaṣṭar (X, 53, 9), Wenn es II, 17, 5 von Indra heißt *ástabhnān māyáyā dyā́m avasrásaḥ*, so ist wohl hiefür eine Stelle wie VIII, 42, 1 (Varuṇa): *ástabhnād dyā́m ásuro viśvávedāḥ* Vorbild gewesen. Denn die *māyā́* des Indra ist sonst von ganz anderer Art. Sie ist die Zauberkunst, deren er sich im Kampfe gegen die Dämonen und ihre Zauberkünste bedient, wie ja auch seine Allwissenheit sich besonders auf den Kampf bezieht (vgl. oben p. 214). Indras *māyā́* ist überdies die Zauberkunst, vermöge welcher er mannigfache Gestalten anzunehmen imstande ist, eine Kunst, die auch anderen Göttern (wie den Aśvins, Ṛbhus, Pūṣan) eigen ist. Die *māyā́* des Agni äußert sich wie seine Weisheit in seiner priesterlichen Funktion (I, 144, 1; III, 27, 7) und die *māyā́* der Aśvins wie ihre Weisheit bei Rettung und Heilung (V, 78, 6). All dem steht die *māyā́* der Dämonen als niedriger, heimtückischer Zauber gegenüber. Es ergibt sich also eine Sonderstellung der Ādityas auch in Bezug auf die *māyā́*, und diese durch die vedischen Zeugnisse nahegelegte Folgerung erhält jetzt noch eine kräftige Stütze durch den Nachweis der Identität der *māyā́* der Ādityas mit mit der *yaoχšti* des Miθra. Auch aus dem Umstand, daß II, 27, 16 neben den *māyā́ḥ* der Ādityas ihre *pā́śāḥ* erscheinen und Ath. V. XIX, 66, 1 die *ásurā māyínaḥ* als *áyojālā . . . ayasmáyaiḥ pā́śair aṅkínaḥ* geschildert werden, darf nicht auf Wesengleichheit der *māyā́* der Ādityas und der feindlichen Asuras geschlossen werden.

ahurəm gufrəm und *gabhīrávepā ásuraḥ* (I, 35, 7), einer Bezeichnung des Savitar, der den Ādityas nahesteht und von ihnen unter anderem auch den Asuratitel übernommen hat, unverkennbar.[1] Daß die *yaoχšti* nicht auch dem Ahura Mazdā der Gāθās zugeschrieben wird, ist begreiflich. Aber aus dem Umstand, daß nach dem jüngeren Awesta Ahura M. dem Miθra (Yt. 10, 82) und Tištrya (Yt. 8, 45) die *yaoχšti* geschaffen und verliehen hat, darf man wohl schließen, daß auch Ahura M., an dem wir schon innerhalb der Gāθās eine Anzahl älterer, den Vorstellungen des Ādityakreises nah verwandter Züge festgestellt haben, schon in der ältesten Zeit als Besitzer der *yaoχšti* vorgestellt worden ist. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird noch durch die Tatsache erhöht, daß der Ahura M. der Gāθās mit Varuṇa-Mitra und Miθra nicht nur die Eigenschaft des Wächters und Spähers teilt, der das Tun des Betrügers bemerkt (oben p. 175), sondern gleich diesen Göttern auch untäuschbar ist (p. 183) und wie die Ādityas bestrebt, die Trugübenden zu täuschen (p. 219, Anm. 1). Wir haben ja vorhin auseinandergesetzt, wie eng die *māyā-yaoχšti* mit den Eigenschaften

[1] Selbst wenn wir berücksichtigen, daß das Awesta uns nur in Bruchstücken vorliegt, müssen wir es doch als sehr bemerkenswert ansehen, daß abgesehen von Apąm Napāt nur Ahura M. und seine Genienschar, die ‚weisen Herren' (p. 103 ff.), die Aməša Spəntas des jüngeren Awesta (vgl. *āhūriya*, p. 212, Anm. 2), und Miθra als Ahuras betrachtet werden. Es ist also die Folgerung unabweislich, daß ursprünglich nur Ahura M., die Aməša Sp. und Miθra den auszeichnenden Titel *ahura* geführt haben, wie ja auch das ehrende Beiwort *ásura* ursprünglich offenbar nur den Ādityas beigelegt worden ist. Wenn nun der aw. Apąm Napāt mit dem ved. Apām Napāt nicht nur die glänzende Gestalt (*χšaēta*, vgl. ṚV. II, 35, 3 f; 8 usw.), die schnellen Rosse, die Erschaffung der Wesen und die Männlichkeit (vgl. schon Windischmann, Zor. Stud. 185 f. und Hillebr., Ved. Myth. I, 379), sondern auch die Herrenwürde gemeinsam hat (Yt. 19, 51 usw.: *bərəzantəm ahurəm χšaϑrīm*; ṚV. II, 35, 2: *asuryàsya mahnā . . . bhúvanā jajāna*, worin *asuryàsya* zweifellos mit Oldenberg, z. St. als Substantiv zu fassen ist), so ist daraus zu schließen, daß schon in der indoiranischen Zeit von einer Gruppe als Asuras bezeichneter Götter her das Attribut des Herrentums auf Apām N. übertragen worden ist. Ich halte es übrigens für zweifellos (vgl. auch Barthol., Air. Wtb. 548; Oldenb., Rel. d. V.[2] 118, Anm. 3), daß das Epitheton *χšaϑrya* des Apąm N. nicht von *χšaϑrī* ‚Weib' abzuleiten ist, sondern ‚Herrscher' bedeutet, zumal da es neben dem Beiwort *ahura* steht. Herrentum ist ja mit dem Herrschertum (*kṣatra-χšaϑra*) eng verknüpft (oben p. 205 f.; 212 f.).

des Bewachens, Spähens und der Untäuschbarkeit zusammenhängen, und wie nahe das Streben, den Betrüger zu täuschen, und die *māyā* der Ādityas sich berühren. Und aus den angeführten Tatsachen ergibt sich nicht nur, daß Ahura M. ehemals mit dem Attribut der *yaoχšti* ausgestattet gewesen ist, sondern auch, daß dem Miϑra, dem unsere Texte nur noch die *yaoχšti* und Untäuschbarkeit zuschreiben, außerdem noch wie den Ādityas das Streben, die Betrüger zu täuschen, eigentümlich gewesen sein muß. In ähnlicher Weise durften wir (p. 183, Anm. 1) aus der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen den Schluß ziehen, daß Miϑra nicht nur als untrüglich (*anaiwi.druχta*), sondern gleich den Ādityas auch als nicht trügend (*adruj*) vorgestellt worden ist. Ein Beweis für die Identität der *māyá* und der *yaoχšti* liegt übrigens auch darin, daß *yaoχšti* ebenso wie *māyá* auch die Zauberkunst des Drachen bezeichnet (Y. 9, 8: *ažīm dahākəm* . . . *hazaŋrā.yaoχštīm*; ṚV. II, 11, 5: *māyínam* . . . *áhim*; I, 32, 4: *áhīnām* . . . *māyínām* . . . *māyā́ḥ* und *áhimāya*). Und in formeller Hinsicht äußert sich die Übereinstimmung in der Weise, daß die Komposita, die mit *māyá* und mit *yaoχšti* gebildet werden, einander ähnlich sind: *māyávant* und *yaoχštivant*, *purumāyá* und *pouru.yaoχšti*, *dáśamāya* und *hazaŋra.yaoχšti*. Es ist also die Annahme wohl begründet, daß schon in der indo-iranischen Zeit die Zauberkunst, die die Inder hernach durch das Wort *māyá*, die Iranier durch *yaoχšti* bezeichneten,[1] nicht nur den Dämonen zugeschrieben, sondern auch als charakteristische Eigenschaft der indo-iranischen Gruppe von Göttern angesehen worden ist, die sich als weise und allwissende Herren (Asuras) und Herrscher, als Hüter des Rechtes und Feinde des Truges, als nicht zu täuschende, aber selbst zu täuschen bestrebte, alles durchschauende Späher und Rächer der Schuld von den anderen Göttern scharf abheben. Wenn wir das Beweismaterial für diese Folgerungen zum Teile auch dem Bilde des awestischen Miϑra entnommen haben, obwohl

[1] Wenn außer Miϑra noch andere Gottheiten (wie Tištrya, der Mond, ferner das X^varənah und die Winde) *yaoχšti* besitzen, so ist festzuhalten, daß es sich um eine andere Art der *yaoχšti* handelt, wie ja auch die *māyá* der außerhalb des Ādityakreises stehenden Götter von der mit der Spähereigenschaft zusammenhängenden *māyá* der Adityas verschieden ist.

er im Awesta nicht als Mitglied einer Gruppe von Ahuras auftritt, so wird man die Berechtigung dieses Verfahrens nicht mehr bestreiten dürfen. Denn aus den zahlreichen Übereinstimmungen des Miθra mit Ahura M. und den Ādityas (einzelne im Awesta fehlende Züge des Miθra und des Ahura M. lassen sich durch die Vergleichung mit Sicherheit erschließen) ist es nunmehr doch wohl klar geworden, daß Miθra ursprünglich der Gruppe von Ahuras, an deren Spitze Ahura M. stand, angehört haben muß und daß er von Zaraθuštra mit Absicht aus dieser Gemeinschaft entfernt worden ist, weil der Prophet die alte iranische Religion in monotheistischem Sinne umgestalten wollte.[1]

[1] Es ist jetzt an der Zeit, daß wir zu dem vielumstrittenen Asuraproblem, d. i. zu der Frage, wie die ‚Verteufelung' der Asuras bei den Indern und der Devas bei den Iraniern zu erklären sei, Stellung nehmen. Daß die Ansicht Darmesteters (Orm. et Ahr. 268), es handle sich hiebei nur um ‚un accident de langage, une curiosité de lexicologie', und seine Erklärung der schlimmen Bedeutung von *daēva* aus Wendungen wie *hélo devā́nām utá martyatrā́* (VI, 62, 8; vgl. dagegen *hélāṃsi daivyā́ yuyodhi nó 'devāni hvárāṃsi ca*: VI, 48, 10) einen ganz unbefriedigenden Lösungsversuch des Problems darstellen, liegt auf der Hand. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß, wie Oldenberg (Rel. d. V.² 161, Anm. 2) gemeint hat, der indische und der iranische Bedeutungswandel sich völlig unabhängig von einander vollzogen haben. Es fällt doch recht schwer, anzunehmen, daß zwischen zwei so ähnlichen und so charakteristischen Bedeutungsverschiebungen, zwischen den den Daēvas feindlichen Ahuras und den den Göttern feindlichen dämonischen Asuras (*ásurā adevā́ḥ*) nicht irgendein Zusammenhang bestehe. Ebenso wenig vermag ich der Annahme Oldenbergs (l. c., 160 f.) zuzustimmen, der Bedeutungswandel des Wortes *ásura* sei daraus zu erklären, daß es, wie die Wendung *ásurasya* (in gutem und feindlichem Sinne) *māyā́* beweise, auch in der Anwendung auf Götter nicht ‚Gott' oder ‚Herr', sondern etwa ‚Besitzer geheimer Macht' bedeutet habe, demgemäß von vornherein auch in Bezug auf böse Wesen gebraucht worden und allmählich als Bezeichnung von Göttern außer Gebrauch gekommen sei. Dieser Annahme widersprechen das aw. *ahura* und die Art, in der das Wort *asura* auf die Ādityas und andere Götter als Ehrentitel angewendet wird. Überdies läßt sich die Bedeutung ‚Herr' noch mit Sicherheit erschließen aus Stellen wie VII, 30, 3: *ny àgníḥ sīdad ásuro ná hótā* (vgl. X, 99, 2: *asuratvá sasāda*; I, 25, 10: *ni ṣasāda . . . sā́mrājyāya*; VIII, 25, 4 u. 8: *ásurā . . . ni ṣedatuḥ sā́mrājyāya;* VIII. 42, 1: *ásuraḥ . . . ásīdat . . . samrā́ṭ)* und VIII, 19, 23: *ásura iva nirṇíjam,* sowie IX, 99, 1: *vayanty ásurāya nirṇíjam* (Schmuck oder Prachtgewand des hohen Herrn, p. 218, Anm. 1). Die Deutung von *ásura* als Dyaus (v. Bradke, Dy.

Ich habe bei der Erörterung des *χšaϑra* etwas weiter ausgeholt, weil ich mich nicht mit der üblichen Feststellung begnügen konnte, daß die Ādityas und die Aməša Sp. in den Beiwörtern *sukṣatrá* und *huχšaϑra* übereinstimmen. Es kam mir vielmehr darauf an, zu zeigen, daß das *kṣatrá* und das *χšaϑra* in gleicher Weise mit einer Anzahl von Begriffen und Vorstellungen eng verknüpft sind, die in der Ādityareligion und in der Religion der Gāϑās eine hervorragende Stellung einnehmen. Daneben habe ich großes Gewicht auf den Nachweis gelegt, daß der Begriff des *χšaϑra* in den Gāϑās eine theologische Umdeutung aus einem ursprünglich nur die weltliche

As. 74; 51 f.) ist in diesen Stellen nicht notwendig. Doch auch die Ausführungen Hillebrandts (Ved. Myth. III, 430 ff.), der nachzuweisen sucht, daß die Berührung mit iranischen Ahuraverehrern den Ausgangspunkt der feindlichen Bedeutung des Wortes *ásura* gebildet habe, haben mich nicht überzeugt. Wenn Hill. gegen die Annahme v. Bradkes, das Aufkommen der *ásurā adeváḥ* sei auf den Gegensatz der vedischen Inder zu den Iraniern des Awesta und Anhängern des Zaraϑuštra zurückzuführen, einwendet, daß keine einzige Stelle des R̥V. die Bekanntschaft mit der Reformation des Zaraϑuštra verrate, so läßt sich auch gegen Hill.'s Theorie einwenden, daß die angeblichen vedischen Spuren der iranischen Ahuraverehrung ‚sehr zweifelhafter Natur' sind (vgl. Oldenb., l. c. 158, Anm. 3). Auch *vr̥kadvaraso ásurasya vīrān* (II, 30, 4; vgl. jetzt Wackernagel, Sitz. preuß. Ak. W., ph.-hist. Kl. 1918, 406 f.) beweist nichts. Man darf doch vor allem fragen, weshalb denn eine Gegnerschaft gegen iranische Ahuraverehrer angenommen werden muß, da die vedischen Inder ja in ihrer eigenen Mitte einen kräftig ausgebildeten, dem iranischen sehr nah verwandten Asurakult besaßen. Und die Anwendung von *ásurasya vīráḥ* und *ásurasya māyā́* auf Götter und Dämonen läßt doch eher auf Feindseligkeit gegen i n d i s c h e Asuraverehrer schließen. Ich glaube deshalb, daß die alte, einmütig abgelehnte Haugsche Hypothese doch im wesentlichen das Richtige getroffen hat. Meine Ausführungen über die Ādityas und Am. Sp. rechtfertigen wohl die Annahme, daß schon in der indo-iranischen Zeit ein scharfer Gegensatz zwischen der ganz eigenartigen, wenn nicht fremdartigen Asuraverehrung und der Verehrung der Devas bestanden hat. Er tritt im R̥V. nicht so deutlich hervor, weil dieser ein Stadium der vedischen Religion repräsentiert, in dem das Streben nach einer Verschmelzung der verschiedenen Kulte vorherrschend war. Ein Gegensatz ist aber tatsächlich vorhanden, wie insbesondere aus der Gegenüberstellung und den Vergleichen des Indra mit Varuṇa hervorgeht. In der jedem Kompromiß abholden gāϑischen Religion spitzt sich der Gegensatz zwischen Asura- und Devaverehrung in schärfster Weise zu.

Herrschermacht und das lichterfüllte himmlische Herrscherreich bezeichnenden Attribut des Ahura M. erfahren hat, und daß neben der geistlichen auch die weltliche Bedeutung des *χšaϑra* noch lebendig geblieben ist. Das Ergebnis dieser Ausführungen besteht nun nicht allein darin, daß wir in den weitgehenden Übereinstimmungen des *kṣatrá* und des *χšaϑra* einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Sp. erblicken dürfen. Es leuchtet nunmehr wohl auch leichter ein, daß aus einem insbesondere mit dem Herrentum und dem Aša auf das engste zusammenhängenden Attribut des erhabenen Ahura, das zugleich auch den Inbegriff aller Jenseitshoffnung und die Erfüllung alles religiösen Strebens bedeutet, durch Personifikation und Vergöttlichung in ähnlicher Weise ein ‚weiser Herr' und Aməša Sp. und später eine Schutzgottheit der Metalle gestaltet worden ist wie aus dem *aša* der ‚weise Herr' und Am. Sp. Aša und die Schutzgottheit des Feuers. Gegen die Ansicht, daß sich aus dem Begriff der Herrschaft oder der guten Herrschaft (*vohu χšaϑrəm*), der uns auch in dem Epitheton des Ahura M. und der Aməša Sp. *huχšaϑra* entgegentritt, der ‚weise Herr' Xšaθra oder Vohu Xšaθra und weiterhin der Schutzherr der Metalle Xšaθra Vairya (vgl. p. 86 und Anm. 3) entwickelt habe, hat nun neuerdings Hüsing (Mitra, Monatsschr. f. vergl. Mythenforsch. I, 71 ff.) Stellung genommen. H. meint, Xš. V. könne keine Abstraktion sein, weil er im Mythos auftrete. Gestützt auf den Nachweis Leßmanns (Or. Literaturztg. 1905, 219 ff.), daß die unter der Erde wohnende Parī Bānū, die in der Erzählung von 1001 Nacht (Henning XXI, 125 ff.) den Pfeil des Schützen lenkt, mit dem ‚Engel' Isfandārmaδ (= Spəntā Arəmati) identisch ist, der nach Albērūnī (220, 8 ff.: mit Berufung auf das ‚Awesta') Bogen und Pfeil für den Schützen Ariš anfertigen läßt, folgert H., daß auch Šahrvēr (Šahrēvar), der awestische Xšaθra Vairya, mit Šaibar oder Šabbar (nach Hüsing Šabēr, aus *Šahbēr),[1] dem Bruder der Parī Bānū, identisch sein müsse. Und daraus glaubt H. ferner die Berechtigung ableiten zu können, die von dem

[1] Ich mache darauf aufmerksam, daß das arabische Namenbuch K. al-Muštabih von Adh-Dhahabī (ed. P. de Jong), p. 291 die Namen Šabr, Šabar, Šibr, Šabbar, Šabīr enthält.

Pfeilschuß des Ǝrəχša handelnde Awestastelle Yt. 8, 38 (vgl. Str. 7) in der Weise wiederherzustellen, daß in ihr Xš. V. und Arəmati in Verbindung mit dem Pfeilschuß, als Lenker des Pfeiles, erscheinen. Das Ergebnis dieser Konstruktion ist, daß Xš. V. und A. schon im Awesta als mythische Gestalten nachgewiesen sind und daß wir ‚damit wohl über den Bann hinwegkommen, als seien diese „Abstraktionen“ erst durch den Mazdaismus geschaffen worden‘. Demgegenüber sei vorerst bemerkt, daß Šahrvēr in der Überlieferung von Albērūnī überhaupt nicht in Verbindung mit dem Zauberpfeil erwähnt wird, und daß auch *Šabēr nichts mit dem Pfeilschuß selbst zu tun hat. Schon dieser Umstand läßt es sehr fraglich erscheinen, ob Hüsings zwar geistreiche, aber, wie mir scheint, sehr umständliche Herstellung des awestischen Textes, der zufolge außer Arəmati auch Xš. V. den Pfeil gelenkt hätte, berechtigt ist. Aber selbst wenn man ihr einige Wahrscheinlichkeit zubilligen wollte, möchte ich doch in prinzipieller Beziehung einwenden, daß diese zwei Gestalten nicht schon infolge ihres Auftretens im Mythos des Charakters von Abstraktionen verlustig werden. Ich halte es für sehr wohl vereinbar, daß Arəmati von Haus aus eine Abstraktion gewesen und erst dann, als sie Erdgöttin geworden war, in dieser Eigenschaft im Mythos an die Stelle eines weiblichen Erdgeistes getreten sei. Ähnliches gilt von Haurvatāt und Amərətāt (vgl. die Geschichten von Hārūt und Mārūt bei E. Littmann in Festschrift F. C. Andreas 70ff.) und von den übrigen Aməša Sp. für den Fall, daß auch bei diesen irgendwelche Beziehungen zu Mythen sollten nachgewiesen werden können. Hüsing hat denn auch den Aša Vahišta (Ard Vahišt) in der Gestalt des Sindbest wiederzufinden geglaubt, der in einer Erzählung von 1001 Nacht den *Šahbēr zur Strafe in eine kupferne Flasche sperren läßt. Abgesehen davon, daß die von H. vermutete Verschreibung einer ‚Pählävī-Quelle‘ von ‚Ardbest‘ (die Pähl.-Schreibungen sind [illegible]: Aša-Vahišt, im Gr. Bund. [illegible]: Urt-Vahišt, Dēnk. vol. II, p. 604, l. 9 [illegible]: Art-Vahišt; Pāz. in Aw.-Buchst. Ardī-Bahišt) in Sindbest mir höchst unwahrscheinlich vorkommt, lassen meine Darlegungen über die uralten Beziehungen des *aša* zum Feuer keinen Zweifel, daß der Aməša Sp. Aša V. sich aus einer Abstraktion zur Schutzgottheit des Feuers ent-

wickelt hat. Das Beispiel dieses Am. Sp. fällt aber sehr ins Gewicht zugunsten der Annahme, daß bei Xšaθra V. eine ganz analoge Entwicklung vorliegt, und wir werden denn auch sogleich noch Gründe namhaft machen, die für diese Annahme sprechen. Vorher sei noch eine Bemerkung zu der von Brunnhofer (Iran u. Turan 199) aufgestellten und bald wieder (Vom Pontus bis zum Indus 57) aufgegebenen Gleichung Kuvera = Xšaθra Vairya gestattet, die H. für seine Auffassung auch noch ins Feld führt. H. meint, der Name des indischen Gottes des Reichtums Kuvera, ‚der ja doch aus irgendeinem Prakrit stammt und arg verschliffen aussieht', könne ‚aus *Kšuwēra, *Kšrwēra und ähnlichen Formen entstanden' sein und trete zu früh in Indien auf, als daß seine Entlehnung mit der Auffassung des Xš. V. als einer Abstraktion vereinbar wäre. Mir erscheint diese Zusammenstellung nicht weniger gewagt als Brunnhofers Ableitung des indischen Kārtavīrya aus Xš. V. mittels ‚prakritischer Abschleifung'. Wenn der indische Name wirklich aus dem Iranischen entlehnt wäre, würde man doch erwarten dürfen, daß ein Wort wie *χšaϑra* sich in der entsprechenden indischen Lautform erhalten hätte und, sofern das Mittelindische überhaupt in Betracht kommt, durch *khatta* wiedergegeben und nicht zu *ku* ‚verschliffen' worden wäre. Finden wir doch in viel späterer Zeit auf indischen Inschriften und Münzen noch aus dem Iranischen entlehnte Formen wie *Kṣaharāta, Khakharāta, Khaharāta, Chaharada, Chaharata* sowie (*mahā*)*kṣatrapa*, *chatrapa*, (*maha*)*chatrava* (vgl. Epigr. Ind. VIII, 42 ff., 60 ff.; IX, 141 ff.; Rapson, Cat. of the coins of the Andhra dyn. 63 ff.)! Auf Grund dessen, was wir von der mittelindischen Beeinflussung der vedischen Sprache wissen (vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, XVIII ff.; Kuvera taucht zuerst im Ath. V. auf), werden wir ferner die Verwandlung des awest. *vairya* (*varya*; mit welchem Rechte schreibt Hüsing, Memnon IV, 215, Anm. 1 °*wērja* mit *ē*?) in ved. *vēra* als ganz unwahrscheinlich ansehen müssen. Die Deutung, die Hopkins (Journ. Am. Or. Soc. 33, 57) von dem Namen Kuvera (Kubera) gibt, verdient also zweifellos den Vorzug vor der Brunnhoferschen Gleichung. Und wenn Kuvera mit dem Šabbar (*Šabēr) von 1001 Nacht darin übereinstimmt, daß beide mißgestaltet sind und daß trotzdem K. (ebenso wie der Dämon Rāvaṇa)

‚König der Könige' genannt (Hopk., l. c. 70 u. 60; Epic Mythol. 142 u. 147) und dem Š. majestätische Hoheit zugeschrieben wird, so ist dies offenbar daraus zu erklären, daß beide als Erdgeister und Hüter von unterirdischen Schätzen vorgestellt wurden.

Aber selbst für den Fall, daß wenigstens die Identifizierung von Xšaθra V. mit Šabbar, dessen Erscheinung übrigens sehr schlecht zu dem Bild des Šahrēvar der Münzen (Stein, Bab. & or. record 1887, 161) paßt, berechtigt wäre, würde noch immer die Annahme zulässig sein, daß der Name des Aməša Sp., dem die Obhut über die Metalle anvertraut ist, ebenso auf den Kobold der Geschichte von 1001 Nacht übertragen sei wie der Name der Erdgottheit Spandarmaδ auf die unter der Erde hausende Fee, die den Pfeil lenkt. Wir haben indes auch sonst noch Grund genug, die Ansicht abzulehnen, daß Xš. V. ursprünglich Herr der Metalle gewesen und nachher durch die gāθische Religion vergeistigt und in eine des konkreten Inhaltes entkleidete Abstraktion umgewandelt worden sei. Schon der Gedanke, daß der Name dieses alten Herrn der Metalle Xšaθravarya gelautet und, wie Hüsing vorschlägt, als Maskulinum ‚der das Kleinod der Herrschaft besitzt' bedeutet habe, ist anfechtbar. Ich gebe zu bedenken, daß doch auch die Namen der anderen Am. Spəntas Abstrakta sind und nicht die Bedeutungen ‚gut gesinnt', ‚gerecht' usw. gehabt haben können. Und nun stelle man sich einmal vor, daß solch alte Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle usw. die Namen ‚Gute Gesinnung', ‚Beste Gerechtigkeit', ‚Wünschenswerte Herrschaft' usw. erhalten haben sollen! Nimmt man aber an, daß diese Namen an die Stelle anderer, älterer Namen getreten seien, so ist es nicht leicht zu begreifen, warum dem Herrn des Viehes gerade der Name ‚Gute Gesinnung' oder der Schutzherrin der Erde die Bezeichnung ‚Rechtes Denken' beigelegt worden sind. Wenn man dergleichen trotzdem für möglich und mit den ‚general principles of comparative religion' vereinbar hält, so hat man damit zugegeben, daß bei der Auswahl dieser Namen Spekulation, und zwar spätere theologische Spekulation tätig gewesen sein müsse, ohne daß man gleichzeitig einen einigermaßen einleuchtenden Beweis für die Ursprünglichkeit der konkreten Konzeption der Am. Spəntas hätte beibringen können. Dann liegt aber die Vermutung näher, daß

solche Spekulation im Gegenteil aus Personifikationen abstrakter Begriffe Schutzherren des Viehes, des Feuers usw. gebildet hat, indem sie an Beziehungen anknüpfte, die entweder (wie bei *aša, haurvatāt* und *amərətāt*) seit uralter Zeit zwischen dem Begriff und dem Schutzgebiet bestanden haben oder aber (wie bei *vohu manah* und *arəmati*) auf Grund späterer Überlegungen neu geschaffen worden sind. Es ist ferner auch nicht glaublich, daß just Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen in alter Zeit zu der Gruppe der Am. Spəntas vereinigt worden sind. Und wie ich schon (p. 202) zu Aša V. ausgeführt habe, ist auch das Verhältnis der Schutzherren zu den ihnen anvertrauten Verwaltungsgebieten zu lose, als daß man in den Ameša Sp. etwa alte Naturgottheiten erblicken dürfte. Dazu kommt noch die Erwägung, daß Zaraθuštra, der doch mit Ausnahme des höchsten Gottes alle Naturgötter aus seiner Religion verbannt hat, sicherlich nicht Schutzgeister einzelner Gebiete der Natur auch nur in der verblaßten und ‚vergeistigten' Gestalt von Begriffspersonifikationen beibehalten und als ‚weise Herren' angerufen und göttlich verehrt hätte. Aus allen diesen Gründen, außerdem aber auch mit Rücksicht darauf, daß das χšaθra in der gāθischen Religion innerhalb einer Gruppe von Ahuras als Attribut des höchsten Gottes, als Bezeichnung und Verkörperung seiner Herrschermacht und seines himmlischen Reiches und dann auch in geistlichem Sinne als Bezeichnung des Jenseits und des künftigen Gottesreiches eine hervorragende Stellung einnimmt, und daß das *kṣatrá* als Attribut des vedischen Asurakreises, der Ādityas, und insbesondere des sie anführenden erhabenen Varuṇa, als Bezeichnung ihrer Herrschermacht und ihres Herrscherreiches unter den für diese Asuras charakteristischen Attributen neben dem Ṛta am stärksten hervortritt, gepriesen und verherrlicht wird, dürfen wir schließen, daß der Begriff der guten oder wünschenswerten Herrschaft, der sich schon in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras durch große Heiligkeit ausgezeichnet haben muß, nicht erst von dem Schutzherren der Metalle Xšaθra V. abstrahiert worden ist, und daß die Personifikation und Vergöttlichung des Begriffes, des Attributes des höchsten Ahura, die ältere Vorstellung, die Verbindung dieser Personifikation mit der

Schutzherrschaft über die Metalle dagegen ein Werk späterer priesterlicher Spekulation ist. Wieviel wir in dieser Beziehung den awestischen Theologen zumuten dürfen, kann man ja auch noch daraus ersehen, daß in einigen Stellen des jüngeren Awesta *χšaϑra vairya* sogar als Bezeichnung der Metalle verwendet wird (vgl. z. B. Vidēvd. 9, 10: *tiγra χš. v.* ‚mit einem spitzen Metallstück' und Barthol., Air. Wtb. 545).

Wir haben jetzt noch die Frage zu beantworten, was die awestischen Theologen veranlaßt haben mag, dem Ahura und Am. Sp. Xšaθra V. die Aufsicht über die Metalle zuzuweisen. Der oben (p. 34) erwähnte Erklärungsversuch Darmesteters ist zweifellos zu weit hergeholt und darum verfehlt. Sehr gesucht klingt auch die Erklärung des Gr. Bundahišn (ed. Anklesaria fol. 87, l. 11 ff.; Darmest., Le Z.-Av. II, 313), dem Šahrēvar seien die Metalle (*ayōχšust*) eigen, weil man mit Hilfe der Waffen die Herrschaft aufrecht erhalte, die Waffen aber aus Metall bestehen. Jackson hat (Proceed. Am. Or. Soc. 15, LVIII ff.) vermutet, daß das geschmolzene (*χšusta*) Metall (*ayah*), durch das, wie auch durch das rote Feuer, beim letzten Gericht vor dem Kommen des Gottesreiches die Vergeltung erfolgt, den Ausgangspunkt für die Verwandlung des Xšaθra V. in einen Herrn der Metalle gebildet habe. Dieser Verbindung von Šahrvēr mit dem geschmolzenen Metall begegnen wir auch Šāy. nē š. 15, 14 f. (Sacr. B. of the East V, 375 f.), wonach man sich Š. günstig stimmt, indem man an jedem Ort und zu jeder Zeit das geschmolzene Metall sich gnädig stimmt, und zwar geschieht dies dadurch, daß man das Herz so rein und unbefleckt erhält, daß es nicht verbrennt, wenn man das geschmolzene Metall darauf schüttet. Aber es ist doch nicht sehr wahrscheinlich, daß die Anknüpfung an das geschmolzene Metall allein genügt hätte, um aus Xšaθra V. einen Herrn der Metalle überhaupt und eine Bezeichnung der verschiedenen Arten von Metallen zu machen,[1] als deren niedrigste Sorten Vidēvd. 16, 6 Eisen und Blei genannt werden. Es hat ja auch beim Aša nicht dessen Beziehung zum eschatologischen Feuer den An-

[1] In der vorhin erwähnten Stelle des Gr. Bundah. bezeichnet allerdings *ayōχšust* wie im Burhān i Qāṭiʿ *ayuχšut* und im Gabrī (ZDMG 36, 61) *ayuχšust* alle Metalle.

stoß zur Schaffung der Schutzgottheit des Feuers gegeben. Ich habe darum (oben p. 121) der Ansicht Tieles zugestimmt, daß die Wahl der Metalle als Verwaltungsgebiet des Xš. V. auf der uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ (= Herrschaft) und ‚Reichtum‘ beruhe. Und ich erblicke eine Bestätigung meiner Auffassung, daß die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Herrschermacht sich leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden konnte, der durch die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber repräsentiert wird, in der Schilderung der Basileia (Βασιλεία), einer Tochter des Herrschers Zeus (Διὸς βασιλέως ἔκγονος), also einer Personifikation der Herrschermacht des Zeus, bei Dion Chrysostomos, or. I, 72 ff.: παρῆν δὲ καὶ χρυσὸς αὐτόθι ἄπλετος σεσωρευμένος καὶ ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ σίδηρος. Und wenn wir weiterhin hören, daß unter den Gestalten, von denen die auf einem strahlenden Throne sitzende Basileia umgeben ist, sich auch Δίκη, Εὐνομία und Νόμος befinden, so werden wir es auch verständlich finden, daß Plutarch Xšaθra V. durch Εὐνομία, die Verkörperung der Gesetzlichkeit, wiedergeben konnte, und werden die Vermutung Tieles (vgl. Gray, Arch. f. Rel. 7, 346, Anm. 2), daß Plutarch mit Εὐνομία Vaŋuhī Daēnā, eine Verkörperung der ‚guten Religion‘, mit Πλοῦτος aber Xšaθra V. (und nicht Haurvatāt) wiedergebe, ablehnen dürfen.[1]

Ich habe damit für einen zweiten Aməša Sp. bewiesen, daß er eine Abstraktion, die Personifikation eines schon in der indo-iranischen Zeit verherrlichten Attributes der obersten Gottheit eines Ahurakreises ist, und daß diese Vergöttlichung eines Begriffes, der auch eines der vornehmsten Attribute des höchsten der vedischen Asuragruppe ist, sich zu Aša V. als neues Bindeglied zwischen den Ādityas und Aməša Sp. gesellt.

[1] In ähnlicher Weise hat die Anknüpfung an einen anderen Teil des Begriffsinhaltes von *xšaϑra* bei dem Šahrēvar der Münzen und in den Mysterien des Miθra zur Identifizierung des Xšaθra V. mit Ares-Mars, ‚der die Metalle regierte und dem frommen Krieger in der Schlacht beistand‘ (Cumont-Gehrich, Die Myst. d. Mithra, 2. Aufl., 100; vgl. auch die oben zitierte Stelle des Gr. Bundahišn), geführt. Es ist übrigens so gut wie ausgeschlossen, daß sich unter den ἕξ θεοί des Plutarch zum Teile andere als die unter dem Namen Aməša Sp. zusammengefaßten Genien befinden.

Ich glaube nunmehr zeigen zu können, daß bei Vohu Manah und Spəntā Ārəmati, die zusammen behandelt werden sollen, die Verhältnisse ganz ähnlich liegen. Vohu M. und Arəmati bezeichnen in ihrer begrifflichen Bedeutung bestimmte Arten des Denkens, die mit den Forderungen der Moral und der Religion im Einklang stehen und in Worten geäußert, in Werken betätigt werden (Y. 47,2: *hizvā uχδāiš vaŋhə̄uš ə̄ə̄ānū manaŋhō, arəmatōiš zastōibyā šyaoϑnā vərəzyat̰*; 34,10: *vaŋhə̄uš manaŋhō šyaoϑnā ... gərebąm*; 44,10: *arəmatōiš uχδāiš šyaoϑnā*). Ursprünglich mag wohl nur ein geringer Unterschied zwischen *vohu manah* und *arəmati* bestanden haben. Der Umstand, daß die vedische *arámati* ebenso wie *arəmati* in naher Beziehung zum Gebet steht (VII, 34, 21: *práti na stómaṃ tváṣṭā juṣeta syád asmé arámatir vasūyúḥ*; X, 92, 4: *námo mahy àrámatiḥ pánīyasī*; X, 64, 15: *hótrā ... bṛ́haspátir arámatiḥ pánīyasī*; *vasūyú* zweimal Beiwort von *arámati* wie sonst von *dhí*, *dídhiti*, *matí*; Y. 45,10: *yasnāiš arəmatōiš*; Y. 49, 10: *manō vohū ... nəmasčā yā arəmatiš īžāčā*; vgl. auch Carnoy, Aramati — Ārmatay, Muséon N. S. XIII, 130 f.), gestattet die Vermutung, daß mit *arəmati* schon in der ältesten Zeit vorwiegend die religiöse, in Gebet und Werkfrömmigkeit sich äußernde Richtung des rechten Denkens, mit *vohu manah* vor allem seine moralische Seite bezeichnet worden ist. Dies schließt natürlich nicht aus, daß auch der ‚gute Sinn' außerdem allmählich mehr und mehr auf die Erfüllung der religiösen Vorschriften bezogen wurde (vgl. etwa Y. 50, 9: *tāiš vå yasnāiš paitī stavas ayenī, mazdā ašā vaŋhə̄uš šyaoϑnāiš manaŋhō* und 8: *pairiǰasāi ... ustānazastō ... nəmaŋhā ... vaŋhə̄uš manaŋhō hunarətātā*). Aber ganz unbegründet ist die Ansicht Darmesteters (oben p. 39), Vohu M. als Verkörperung des guten Denkens habe ursprünglich gleich Aša nur kultische Bedeutung besessen und die Kraft der religiösen Inbrunst repräsentiert. Diese Ansicht wird nicht nur durch den oben (p. 178 ff.) erbrachten Nachweis, daß das *aša* sich von Haus aus auch auf alle Arten des sittlichen Verhaltens bezieht, widerlegt. Es ist doch wohl selbstverständlich, daß dem guten Sinn, dessen Lehrer zu sein Ahura M. angefleht wird (Y. 31, 17), den die Übeltäter nicht besitzen (34, 9), von dem die das Schlechteste tuenden, bei den Daēvas beliebten Menschen sich fernhalten (32, 4), dem Gegensatz des

schlechten oder schlechtesten Sinnes, den die Daēvas gewählt haben (30, 6) und dem sie entsprossen sind (32, 3), doch auch und vor allem moralische Bedeutung eigen gewesen sein muß. Andrerseits wird wohl *arəmati* ursprünglich nicht ausschließlich kultische Geltung gehabt haben. Denn wenn sie, insbesondere als Personifikation, auch zu Aša und Xšaθra in sehr naher Beziehung steht, so ist es doch wohl nicht Zufall, sondern in der alten Verwandtschaft und ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Begriffe *vohu manah* und *arəmati* begründet, daß sie in den Gāθās etliche Male eng verbunden erscheinen (vgl. 34, 9: ‚die Übeltäter, welche infolge des Nichtvorhandenseins des guten Sinnes die ... *spəntā arəmati* verscheuchen‘; 47, 2: ‚das beste ... soll man tun mit den Worten des guten Sinnes, mit dem Händewerk des rechten Denkens‘; 45, 4).

Daß *arəmati* mit der vedischen *arámati* verwandt ist, ist eine längst bekannte Tatsache, und meine Identifizierung der Epitheta *spəntā* und *pánīyasī* läßt diese Verwandtschaft nur noch enger erscheinen. Es ist jetzt auch nicht mehr zweifelhaft, daß die vedische Aramati, ‚die göttliche Frau‘ (V, 43, 6), wie schon Bergaigne (La rel. véd. I, 320 f.; III, 243) erkannt hat, eine Personifikation des in kultischem Sinne rechten Denkens, d. i. der Andacht, des Gebetes ist.[1] Diese Auffassung wird

[1] Geldner hat Ved. St. 2, 255 ff. *arámati* mit Unrecht die Bedeutung ‚das sich schickende = das pünktliche Gebet‘ gegeben. Mag auch bisweilen (am sichersten IX, 95, 3, weniger wahrscheinlich in Vergleichen mit Wettkämpfen) beim Gebet das Moment der Schnelligkeit hervorgehoben werden, so braucht doch in *arámati* nicht schon Schnelligkeit und Pünktlichkeit zum Ausdruck zu kommen. Dagegen sprechen ja auch aw. *arəmati* (mit dem Gegensatz *tarəmati*, das auch als Dämon neben *pairimati* steht), die Verbindung *arəm* mit $\sqrt{man}$, ved. *áram* + $\sqrt{kṛ}$, *araṃkṛ́t* usw., worin *áram* (*arəm*) sich gewiß nicht auf Schnelligkeit bezieht. Es ist darum auch ganz unbegründet, wenn G. in II, 38, 4: *arámatiḥ savitā́ devá ā́gāt* durch ‚das pünktliche (flinke) Gebet‘ (l. c. 257) oder später (Glossar s. v.) durch ‚pünktlich‘ (Attribut des Savitar) wiedergegeben hat. Man darf hier *arámati* als Abstraktum mit adjektivischer Bedeutung verstehen: Sav., der (die personifizierte) *arámati* ist (vgl. V, 41, 6: *prá vo vāyúm rathayújaṃ kṛṇudhvam ... púraṃdhīr ... no átra ... ā́ dhiyé dhuḥ* mit X, 64, 7: *prá vo vāyúṃ rathayújaṃ púraṃdhim ... kṛṇudhvam*; IV, 16, 18: *tvā́m ánu prámatim ā́ jaganma*; VIII, 19, 29: *tvā́m íd āhuḥ prámatim*; VI, 45, 4: *sá hí naḥ prámatir mahí*; X, 100, 11: *śáśvatām áva índra íd bhadrā́ prámatiḥ sutā́vatām*; I, 91, 5:

noch dadurch gestützt, daß — was Carnoy, Muséon l. c. nicht bemerkt hat — *arámati* mit den sonst üblichen Bezeichnungen des Gebetes wie *dhí, dhītí, námas, manīṣā́, gír* die Epitheta *mahī́ (máhi), bṛhatī́, devī́, yajñíyā, vasūyú* und *pánīyasī (pányasī)* gemeinsam hat. Dazu kommt noch, daß in ganz ähnlicher Weise wie *arámati*, die *gnā́ devī́*, auch die personifizierte *dhí* als Götterfrau mit der *púraṃdhi* und anderen, ihr nahe stehenden Gestalten verbunden erscheint. Vgl. VII, 36, 8: *prá vo mahīm arámatiṃ kṛṇudhvaṃ prá pūṣáṇam . . . | bhágaṃ dhiyò 'vitā́ram . . . rātiṣā́caṃ púraṃdhim* mit II, 38, 10: *bhágaṃ dhíyaṃ vājáyantaḥ púraṃdhiṃ nárāśáṃso gnā́spátir no avyāḥ*; V, 41, 5 f.: *ávase dadhīta dhī́ḥ . . . . . ṛtasā́paḥ púraṃdhīr vásvīr no átra pátnīr ā́ dhiyé dhuḥ*; X, 65, 13 f.: *víśve devā́saḥ . . . sárasvatī sahá dhībhíḥ púraṃdhyā ‖ víśve devā́ḥ sahá dhībhíḥ púraṃdhyā . . . ṛtajñā́ḥ | rātiṣā́caḥ*. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch die aw. *arəmati* (in Y. 45, 10 und 49, 10) zum Gebet (*yasna, nəmah, īžā* ,frommes Streben') in Beziehung steht. Die Übereinstimmung zwischen *arámati* und *arəmati* geht indes noch weiter. Auch der personifizierten Arəmati begegnen wir als Götterfrau (*gənā*) in Verbindung mit anderen Götterfrauen, unter denen sich die der ved. *púraṃdhi* entsprechende *pārəndi* und außer Aši nur Personifikationen des Gebetes, der Frömmigkeit und der Opferspende befinden (Y. 38, 1 f.): *iməm āat̰ zəm gənābīš haϑrā yazamaidē . . . yā̊sčā tōi gənā̊ ahurā mazdā . . . yazamaidē . . . īžā̊ yaoštayō fərəštayō arəmatayō . . . āzūitīm* (vgl. X, 64, 15: *hótrā . . . bṛ́haspátir arámatiḥ pánīyasī*) *vaŋuhīm frasastīm vaŋuhīm pārəndīm* (vgl. V, 41, 6: *púraṃdhīr vásvīḥ . . . pátnīḥ*) *yazamaidē*. Aus all dem dürfen wir den Schluß ziehen, daß *arámati-arəmati* nicht nur im Veda und Awesta, sondern schon in der indo-iranischen Zeit das fromme Denken und dessen vergöttlichte Personifikation bezeichnet hat. Man hat dieser Auffassung gegenüber immer wieder darauf hingewiesen, daß

---

tvám bhadró asi krátuḥ und Y. 43, 8: *haiϑyō dvaēšā̊ . . . drəgvāitē, at̰ ašāunē rafənō hyə̄m aojōnghvat̰*). Als Substantiv oder als Name der Göttin wäre *arámati* in diesem Verse störend. Daß das Wort hier ,rechtgesinnt' bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß Savitar sonst noch die Epitheta *satyámanmā* (I, 73, 2 u. IX, 97, 48), *bṛhátsumnaḥ* (IV, 53, 6) und *svādhī́ḥ* (V, 82, 8) erhält. Unrichtig daher auch Hillebr., Lieder des ṚV. 91: ,ohne zu ruhen'.

arámati von Sayaṇa an zwei Stellen durch *bhūmi* ,Erde' wiedergegeben werde. Und man hat an der Meinung, daß die ved. Aramati eine Erdgöttin sei, besonders deswegen festgehalten, weil die aw. *ārəmati* auch Schutzherrin der Erde und Bezeichnung der Erde selbst ist. Aber schon Geldner hat (Ved. St. 2, 255 nebst Anm. 3) in ausreichender Weise gezeigt, daß die Deutung von *arámati* als Erde irrig und von Sāyaṇa auch nur zu einer einzigen Stelle (VII, 42, 3) gegeben worden ist. In der Tat beweist die ganz unbegründete Verschiedenheit, mit der S. das Wort an den einzelnen Stellen erklärt, daß er sich keine bestimmte Ansicht über die Bedeutung des Wortes gebildet hat. Er gibt es ganz inkonsequent durch *anuparatiḥ, uparatirahitām, ramatir virāmo 'vasānam | tadrahitām aparyantām, ā samantād ramamāṇāṃ sarvatra gantrīṃ vā, āramaṇaṃ dhanādikam, paryaptabuddhiḥ sarvaviṣayavyāpibuddhiḥ* (adjektivisch wie IV, 16, 18 und VIII, 19, 29, *prámatiṃ = prakṛṣṭajñānam* und *prakṛṣṭabuddhim*), *paryāptastutiḥ yadvā kutrāpy anuparatā* (X, 64, 15 als Adjektiv mit *bṛhaspatiḥ = bṛhatāṃ mahatāṃ pālayitrī!* auf *hotrā* bezogen!). Bezeichnend ist ferner, daß Sāy. zu VII, 1, 6 *arámatiḥ* durch *dīptiḥ* ,Glanz' erklärt, offenbar infolge von Verwechslung mit *amáti*, das er durch *rūpa* und *dīpti* wiedergibt. Ferner ist zu beachten, daß er in der Verbindung von *arámati* mit dem Epitheton *mahī* nicht *a.*, sondern *mahī* als *bhūmi* oder *pṛthivī* deutet. Die Erklärung zu VII, 42, 3 — wo *mahī* im Text nicht vorkommt — : *aramatiṃ bhūmim* ist offenbar eine Abkürzung, die auf der Deutung der nicht weit voranstehenden Stelle VII, 36, 8: *aramatim uparatirahitāṃ mahīṃ mahatīṃ bhūmim* beruht. Wenn es sich in VII, 42, 3 um eine ernst zu nehmende, auf alter Tradition fußende Erklärung handelte, würde er sie gewiß nicht an dieser einen Stelle allein gegeben haben. Dazu kommt ferner, daß Sāy. auf V, 43, 6: *á no mahīm arámatim . . . gnáṃ devīm . . .* als Parallelstelle verweist, wo er weder *mahīm* noch auch *arámatim* durch ,Erde' erklärt, sie vielmehr als Epitheta zu *gnām* behandelt. Dagegen könnte X, 92, 5: *prá rudréṇa yayínā yanti síndhavas tiró mahīm arámatiṃ dadhanvire* die Annahme berechtigt erscheinen lassen, daß *arámati* im ṚV. doch auch die Erde bezeichne. Aber schon Geldner (Ved. St. 2, 260, Anm. 2), dessen Übersetzung von *ar.* durch ,flinkes Gebet' ich auch für diese Stelle ablehne, hat mit

Recht darauf hingewiesen, daß diese Auffassung mit der Bedeutung von *tirás* ‚über hinaus', ‚hinweg über', ‚hinweg durch' (vgl. von den Maruts I, 19, 7: *yá īnkháyanti párvatān tiráḥ samudrám arṇavám*) unvereinbar. Wenn es von den Maruts und ihren Regengüssen sonst heißt: *yát pṛthivīṃ vyundánti* (I, 38, 9), *bhúmiṃ pinvanti* (I, 64, 5), *vy ùndanti bhúma* (I, 85, 5), *vy ùndanti pṛthivím* (V, 54, 8), so ist dies in der zweiten Hälfte unseres Verses durch *ví . . . víśvam ukṣáte* ausgedrückt, während in der ersten Hälfte von den durch die Luft fahrenden (vgl. V, 53, 7: *tatṛdānā́ḥ síndhavaḥ kṣódasā rájaḥ*) Strömen die Rede ist, die über das Gebet hinweg, d. h. rascher als das Gebet (IX, 95, 3: *apā́m ivéd ūrmáyas tárturāṇā́ḥ prá manīṣā́ īrate sómam ácha*) dahineilen, das von den Maruts geleitet wird (VII, 57, 2: *praṇetā́ro yájamānasya mánma*; V, 54, 6: *ádha smā no arámatiṃ . . . cákṣur iva yántam ánu neṣathā sugám*). Schließlich wird die Annahme, daß hier die Erde gemeint sei, durch den Umstand ausgeschlossen, daß in dem vorhergehenden Verse (X, 92, 4) *mahy àrámatiḥ pánīyasī* unmittelbar auf *námas* folgt (vgl. schon Carnoy, Muséon, l. c. 132). Damit ist jedenfalls endgültig festgestellt, daß eine indische Erdgöttin Aramati, die ihr bisheriges Dasein vor allem dem Epitheton *mahī* zu danken hat, niemals existiert hat, und daß selbstverständlich auch die Hypothese von einer ‚ostarischen' oder indo-iranischen Erdgöttin Aramati ohne Boden ist. Daß aber auch die Spəntā Arəmati der Gāθās nicht als Erdgöttin aufgefaßt werden muß, sondern noch als Personifikation des rechten Denkens verstanden werden kann, die erst infolge einer zaraθuštrischen Erweiterung ihres Begriffsinhaltes zur Erde, d. i. zur tatkräftigen Bebauung des Bodens, zur Pflege der dem Gedeihen des Rindes förderlichen Landwirtschaft, in Beziehung gesetzt worden ist, habe ich schon oben (p. 126 f.) dargelegt.

Wenn wir nun die Frage, beantworten sollen ob die vedische Aramati oder der Begriff des ‚rechten Denkens' zu dem Vorstellungskreis der Ādityas in einem so nahen Verhältnis steht, daß wegen der Übereinstimmungen der Aramati und der Spəntā Arəmati der Begriff *arámati-arəmati* und seine Personifikation als ein weiteres Verbindungsglied zwischen den Ādityas und den Aməša Sp. angesehen werden dürften, so muß zugegeben werden, daß der ṚV. hiefür wenige sichere Anhalts-

punkte bietet. Es kann zur Not geltend gemacht werden, daß Aramati V, 43, 6 *ṛtajñā* zubenannt wird, was auf eine dem Verhältnis der *arəmati* zu *aša* entsprechende Beziehung zum *ṛtá* (in kultischem Sinne) zurückgeführt werden könnte, oder daß VIII, 31, 12 und X, 92, 4 in der Nähe der *arámati* der Ādityas Erwähnung geschieht. Aber es ist doch an und für sich sehr wahrscheinlich, daß der Begriff der *arámati* seit je her auch im Vorstellungsbereich der Ādityas, und zwar in engster Verbindung mit dem Ṛta, seine feste Stellung innegehabt hat. Dies wird noch wahrscheinlicher werden, wenn es mir im Folgenden gelingt nachzuweisen, daß Vohu Manah, ‚der gute Sinn', nicht eine ‚mazdāyasnische Schöpfung' ist, sondern ein Begriff, der gleich dem *ṛtá-aša* und dem *kṣatrá-χšaϑra* dem Ādityakult und der gāθischen Religion gemeinsam ist, und dessen Gemeinsamkeit daher ein neues Zeugnis für die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas darstellt. Denn es ist nicht zweifelhaft, daß Vohu M. und Arəmati nicht nur als Am. Spəntas und Schutzgottheiten des Viehes und der Erde einander nahe stehen, sondern ursprünglich zwei einander ähnliche, nach irgendeinem Gesichtspunkt unterschiedene Arten des ‚Denkens' gewesen sein müssen.

Wie noch aus den an die Ādityas gerichteten Hymnen zu ersehen ist und bei Göttern, die Hüter des Rechtes und Feinde des Truges sind, von vornherein zu erwarten war, wird im Ādityakult auf Reinheit und Rechtlichkeit des Denkens besonderer Nachdruck gelegt. So werden Varuṇa, Mitra (und Agni) VI, 51, 10 *ṛtádhītayaḥ* genannt, und es ist kein Zweifel, daß dieses Beiwort ursprünglich nur den Ādityas angehört hat, obwohl es nicht ihnen allein beigelegt wird.[1] Ferner werden die Ādityas öfter als ‚reingesinnt' (*pūtádakṣa, pūtádakṣas*) bezeichnet.[2] Mitra und Varuṇa heißen auch (VII, 66, 2) *sudákṣā*

[1] In zwei an alle Götter gerichteten Hymnen, in denen aber auch der Ādityas Erwähnung geschieht (IV, 55, 2; V, 51, 2), wird es auf die Götter überhaupt bezogen.

[2] *Pūtádakṣa(s)* kommt auch einmal als Beiwort des Agni, dreimal als Epitheton der Maruts vor. Aber in der ersten dieser drei Stellen (V, 29, 1) geht in demselben Verse die Erwähnung des Aryaman voran, und die zwei anderen Stellen (VIII, 83 [94], 7 und 10) gehören einem Liede an, in dem auch Varuṇa, Mitra und Aryaman erwähnt werden.

(‚gute Einsicht [Geisteskraft] besitzend‘), und wenn sie dieses Beiwort nur einmal erhalten, so geht doch schon aus dem Umstand, daß *dákṣapitarā* daneben steht, daß sie VIII, 25, 5: *sūnú dákṣasya sukrátū* heißen und daß die Personifikation des *dákṣa* ein Āditya ist, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise hervor, daß auch *sudákṣa* dem Vorstellungsbereich der Ādityas entstammt. Es ist ja auch sonst noch von dem *dákṣa* der Ādityas in so charakteristischen Wendungen die Rede, daß man nicht umhin kann anzunehmen, daß mit dem *ṛtá, kṣatrá, asuryà,* der Vorstellung von der Untäuschbarkeit u. a. m. auch der Begriff des *dákṣa,* seiner Güte, Reinheit und Größe, von den Hymnendichtern aus dem Ādityakult in den der anderen Götter eingeführt worden ist. Mitra und Varuṇa werden (V, 62, 5) als *dhṛtadakṣā* angerufen, sie haben (V, 68, 4) *dákṣa* erlangt, regieren kraft der Größe ihres *dákṣa* (III, 62, 17: *mahná dákṣasya*), die Ādityas machen (VII, 60, 6) den Unverständigen verständig durch ihre Geisteskräfte (*dákṣaiḥ*), sie werden (ibid. 10) angefleht, barmherzig zu sein *dákṣasya cin mahiná,* Mitra und Varuṇa haben (I, 139, 2) durch den Eifer ihres Geistes *(dákṣasya svéna manyúnā)* vom Recht das Unrecht fern gehalten. Und daß in diesem Ideenkreise auch beim Menschen auf die Tadellosigkeit des *dákṣa* Gewicht gelegt wird, zeigen noch die Bitte des Varuṇaverehrers (VIII, 42, 3), seinen *krátu* und *dákṣa* zu ‚schärfen‘, und die Entschuldigung des um Verzeihung bittenden Sünders (VII, 86; 6), nicht der eigene *dákṣa* trage die Schuld an der Verfehlung. Und ähnliches wie von *dákṣa* gilt offenbar von einer anderen Bezeichnung des Denkens, von *krátu,* obwohl von ihr in Verbindung mit den Ādityas weit weniger die Rede ist als im Zusammenhang mit anderen Göttern. Uns genügt ja die Feststellung, daß auch der gute *krátu* (‚Einsicht, Willenskraft‘) ein charakteristischer Zug der Ādityas gewesen ist. Sie erhalten öfter das Beiwort *sukrátu* (vgl. z. B. VIII, 25, 5: *sūnú dákṣasya sukrátū,* wo, wie auch sonst noch, *dákṣa* und *krátu* eng verbunden erscheinen) und sind eines Sinnes (*sákratavaḥ*: II, 27, 2), erfassen *krátuṃ sucétasam* (VII, 60, 6, nach *citayanti dákṣaiḥ),* Mitra

---

Man darf daher annehmen, daß Agni und die Maruts auch dieses Epitheton von den Ādityas übernommen haben. Vgl. auch von Mitra-Var. *śúcivratā* (III, 62, 17; VI, 16, 24).

und Varuṇa haben (I, 2, 8) *krátuṃ bṛhántam* (wie V, 68, 4 *dákṣam*) erlangt, sind *adbhutakratū* (V, 70, 4, wie darnach Agni VIII, 23, 8: °*kratuḥ*), sollen die Jahre des Sängers mit *krátu* füllen (VII, 61, 2), Varuṇa, der *krátu* in die Herzen gelegt hat (V, 85, 2), soll *krátu* und *dákṣa* seines Verehrers schärfen (VIII, 42, 3) und der den Varuṇa um Verzeihung bittende Sünder entschuldigt sich (VII, 89, 3) mit der Geringheit (Schwäche) seines *krátu*[1].

Außer *dákṣa* (*sudákṣa*) und *krátu* (*sukrátu*) wird aber auch *sumatí* im Ādityakult eine Bezeichnung des guten Denkens der Götter und der Menschen gewesen sein. Dieser Annahme steht die Tatsache nicht im Wege, daß im ṚV. *sumatí* bei Göttern das Wohlgesinntsein, das Wohlwollen bezeichnet, bei Menschen nur mehr das Gebet. Diese Bedeutungen dürfen wir wohl aus einer besonderen, durch das Überhandnehmen der Werkfrömmigkeit begünstigten Entwicklung des Begriffes ‚gutes Denken' auf dem Boden der vedischen Religion erblicken. Denn die kultische Bedeutung von *sumatí* setzt notwendig die Anwendung des Wortes auch in moralischem, weltlichem Sinne voraus. Ebenso muß es neben *sūktá* in der religiösen Bedeutung ‚Spruch, Lied' auch ein *sūktá* mit moralischer Bedeutung gegeben haben, und diese Annahme wird in der Tat durch I, 41, 9 (an die Ādityas): *ná duruktā́ya spṛhayet* (vorher Verurteilung des Mörders und des Fluchers) bestätigt. Es ist natürlich infolge der Beliebtheit und überaus häufigen Anwendung, die das Wort *sumatí* in den angegebenen zwei Bedeutungen erlangt hat, nicht mehr möglich festzustellen, daß es in jener älteren Bedeutung in Verbindung mit den Ādityas gebraucht worden ist. Als Ausdruck für das Wohlwollen der Götter wird es selbstverständlich auch in Bezug auf die Ādityas angewendet und die *sumatí* des Varuṇa wird durch Epitheta wie *urvī́ gabhīrā́* ebenso umschmeichelt wie die anderer Götter durch *bhadrā́*.

[1] Vgl. die oben zitierte Stelle VII, 86, 6: *ná sá svó dákṣaḥ*. Die Stellen IV, 54, 3: *ácittī yác cakṛmā́ daivye jáne dīnaír dákṣaiḥ* und X, 2, 5 (vgl. auch 4): *dīnádakṣāḥ*, sowie manche andere Stelle, in der *dákṣa* oder *krátu* (oder auch beide) vorkommen, sind unverkennbare Anlehnungen an Stellen von Ādityahymnen. Zu I, 89, 1: *ā́ no bhadrā́ḥ krátavo yantu ... ádabdhāsaḥ* (nachher Erwähnung der Ādityas) vgl. oben p. 183, wo irrtümlich ‚an Indra'.

Jedenfalls ist *sumatí* in seinen zwei überlieferten Bedeutungen schon in ältester Zeit, und zwar auch innerhalb des Ādityakultes, einer der wichtigsten religiösen Begriffe gewesen.

Wenn wir nun, wie ich meine, berechtigt sind anzunehmen, daß *sumatí* ehemals auch moralische Bedeutung besessen habe, und wenn aus meinen Ausführungen über *ṛtádhīti, dákṣa* und *krátu* hervorgeht, daß der Begriff des guten Denkens in dem Vorstellungsbereich der Ādityas eine hervorragende Stellung innegehabt hat, wird man wohl den Schluß nicht als gewagt ansehen, daß *sumatí* in der Bedeutung des awestischen *vohu manah* dem Schatz von abstrakten Begriffen angehört hat, die in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras als Bezeichnungen göttlicher Attribute oder Segnungen eine wichtige Rolle gespielt haben, und daß diese *sumatí* in der Ādityareligion durch den verwandten Begriff *dákṣa* ersetzt und in die gāθische Religion als *vohu manah* aufgenommen worden ist. Und die Tatsache, daß *dákṣa* auch einer der Asuras und Ādityas, *vohu manah* auch einer der Ahuras und Am. Spəntas ist, gestattet weiter den Schluß, daß der Begriff des ‚guten Denkens' schon in der indo-iranischen Zeit zur Personifikation gelangt war. Dafür, daß *dákṣa* und *vohu manah* einander entsprechen, möchte ich auch geltend machen, daß der Wendung *vaŋhə̄uš χraϑwā manaŋhō* (Y. 48, 3, von Ahura Mazdā) im ṚV. (III, 2, 3; IX, 16, 2) die Wendung *krátvā dákṣasya* gegenübersteht, die zwar hier in Verbindung mit anderen Göttern erscheint, aber ebenso wie *krátuṃ dákṣam* (VIII, 42, 3) dem Vorstellungsbereich der Ādityas angehört haben muß. Diese alte Verbindung von *χratu* und *vohu m.*, der das öftere Nebeneinandervorkommen von *krátu* und *dákṣa* entspricht, hat sich übrigens noch in Y. 28, 1: *vaŋhə̄uš χratūm manaŋhō yā χšnəvīšā* erhalten, wo von dem *χratu* des personifizierten *vohu m.* die Rede ist. Und auch *krátu* und *χratu*, die in dem Ideenkreis der Ādityareligion und in dem der Gāθās als Bezeichnungen einer Eigenschaft der Asuras und des höchsten Ahura große Bedeutung haben, müssen jenem indo-iranischen Schatz von abstrakten Begriffen und (wie die Beispiele Aramati und Vohu M.-Dakṣa zeigen) Abstraktionen entstammen, nur daß dieser von der Personifikation wohl nicht weit entfernte Begriff im Veda und Awesta als solcher weiterlebt, um

erst später als ‚Geist der Weisheit' (*χraϑ*) zur Personifikation zu gelangen. Um meine Ansicht, daß Vohu M. und *Dakṣa* auf eine indo-iranische *sumati* zurückgehen, noch wahrscheinlicher zu machen, füge ich hier sogleich die gewiß leichter einleuchtende Vermutung hinzu, daß der Āditya Aṃśa und die in den Gaϑās jedenfalls noch zu den Ahuras gezählte Aši (statt *Urti* geschrieben, von *ar* ‚zuteilen') zusammengehören und auf den noch der indo-iranischen Zeit angehörenden Begriff des von dem erhabenen Asura gespendeten ‚(Los- und Reichtums-) Anteiles' und auf die ebenso alte Personifikation dieses Begriffes zurückgehen. Leider erfahren wir aus dem R̥V. nur wenig über den Āditya Aṃśa. Trotzdem ist es möglich, noch aus dem R̥V. selbst zum Überfluß einen Beweis für meine Vermutung beizubringen. In R̥V. V, 42, 5: *devó bhágaḥ savitā́ rāyó áṃśaḥ* lautet nämlich der Name dieses Āditya *rāyó áṃśa*, und dies entspricht genau *rāyō ašīš* (acc. pl. ‚Reichtums-Anteile') in Y. 43, 1 und stimmt vortrefflich zu *maẓā.rayi* (‚großen Reichtum besitzend'), dem Attribut der persönlich gedachten Aši (vgl. auch oben p. 111 ff.) in Y. 43, 12. Wir haben also auch hier wie bei Vohu Manah-Dakṣa im Veda und im Awesta zwei etymologisch verschiedene, aber inhaltlich und im Gebrauch (mit *rāyáḥ-rāyō*) identische Bezeichnungen des Begriffes und seiner Personifikation.

Es hat sich also für zwei weitere Mitglieder des gāϑischen Kreises von Ahuras ergeben, daß sie nicht mazdāyasnische Schöpfungen, sondern aus der indo-iranischen Zeit ererbte Abstraktionen sind, und wir dürfen dieses Ergebnis als einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas buchen. Da nun *arəmati* und *arámati* offenbar eine dem *vohu manah* und *dákṣa* (*sumatí*) nah verwandte Art des Denkens (wohl die ‚rechte Gesinnung' der Götter und das mehr auf das Religiöse gerichtete ‚rechte Denken' der Menschen) bezeichnen, ist jetzt wohl die Annahme gestattet, daß die vedische Aramati als Begriff und Personifikation zu den Ādityas in enger Beziehung gestanden hat, obwohl der R̥V. selbst, wie wir gesehen haben, hiefür nicht ausreichende Anhaltspunkte liefert. Dann hat aber die Aramati, auf die die ved. Aramati und die awestische Arəmati zurückgehen, der Schar von Abstraktionen des indo-iranischen Asurakreises angehört, ist aber im Ādityakult gleich dem wohl schon in indo-iranischer Zeit persönlich

gedachten Ṛta nicht ein Āditya geworden, während sie in der gāθischen Religion als Mitglied der Ahuras und nachmaligen Am. Spəntas erscheint. Wie das Ṛta-Aša bezeugen also auch Aramati-Arəmati die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas.

Es besteht demnach kein Zweifel, daß Vohu M. und Arəmati uralte Abstraktionen sind, und wir dürfen darum wie bei den bisher behandelten Am. Spəntas auch hier die Meinung ablehnen, daß die Abstraktionen eine jüngere Entwicklungsstufe darstellen. Wie bei Aša und bei Xšaθra hat auch bei den Am. Spəntas Vohu M. und Arəmati gelehrte Spekulation den Abstraktionen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zugeteilt, wie es ja auch später wieder Spekulation gewesen ist, die den Am. Spəntas und den Yazatas bestimmte Blumen und Pflanzen zugewiesen hat (Bundah. 27, 24 ff.). Gleich dem *aša* und *χšaϑra* (vgl. oben p. 178; 209 f.) haben auch *vohu m.* und *arəmati* durch die Reformation des Zaraθuštra Erweiterungen ihrer Begriffsinhalte erfahren. Ich habe schon (p. 127) darauf hingewiesen, daß der Begriff des ‚rechten Denkens', dessen ursprüngliche religiöse Bedeutung noch aus der Verbindung mit Ausdrücken für Gebet und aus der Vergleichung mit der ved. Aramati ersichtlich ist, auf die energische und rührige Betätigung in der Hände Arbeit, auf die Bebauung des Bodens und Pflege der Landwirtschaft bezogen worden ist. Und indem die Spekulation offenbar an diese Beziehung angeknüpft hat, hat sie der Arəmati die Erde als Schutzgebiet angewiesen und schließlich das Wort *arəmati* als Bezeichnung für Erde angewendet wie das Wort *χšaϑra* als Bezeichnung für die Metalle. Und eben infolge dieser Identifikation mit der Erde konnte Arəmati dann als eine Fruchtbarkeit schaffende Erdgöttin und Beschützerin der tugendhaften Frauen (Šāy. nē š 15, 5 u. 20 und Albērūnī 229, l. 10 f.) vorgestellt und es konnten Mythen von anderen Gestalten her auf sie übertragen werden. Dagegen läßt es sich kaum vorstellen, wie aus einer Erdgöttin, die doch wohl auch ursprünglich Arəmati hätte heißen müssen, eine Abstraktion von der Art der awestischen Arəmati — und der ved. Aramati sich hätte entwickeln können. Reichelts Vermutung (Av. Reader 115), daß die in der alten Religion der Erde zugeschriebenen Eigenschaften ‚bountifulness, patience, obedience or devotion'

diese Verwandlung der ‚alten Erdgöttin' erklären, ist schon darum irrig, weil der Begriff *arámati-arəmati* mit diesen Eigenschaften nichts zu tun hat. Hinzugefügt sei noch, daß Plutarchs Wiedergabe von Arəmati durch σοφία sich in Übereinstimmung befindet mit der Übersetzung durch *al-ʿaql wa ʾl-ḥilm* (‚Verstand und Sanftmut') bei Albērūnī 229, 10 und Qazwīnī (ed. Wüstenf.) 84.

Daß die zaraθuštrische Reformation dem Begriff des *vohu m.* die Beziehung auf die Sorge für das Rind unterlegt hat, lassen noch einzelne Gāθastellen erkennen, so Y. 29, 7, wo das Rinderpaar fragt, wen Ahura M. habe, der es mit Hilfe des ‚guten Sinnes' für die Menschen hegen könnte, oder 34, 14: ‚Dies Wünschenswerte werdet Ihr, o Mazdā, durch das Wirken des guten Sinnes dem körperlichen Leben derjenigen verleihen, die sich in der Gemeinschaft (?) der trächtigen Kuh befinden' (vgl. auch 33, 3; 45, 9; 47, 3; 50, 1). Diese Beziehung hat dann die Verwandlung des Am. Sp. Vohu M in einen Schutzherrn des Viehes veranlaßt.

Über die zwei letzten Am. Spəntas Haurvatāt und Amərətāt darf ich mich kurz fassen. Es ist bekannt, daß ihnen im ṚV. die noch nicht personifizierten Begriffe *sarvátāti* (*sarvátāt*) und *amṛtatvá* entsprechen. Selbst wenn diese im ṚV. niemals in Verbindung mit den Ādityas vorkämen (vgl. jedoch I, 106, 2 und X, 35, 11: *tá ādityā á gatā sarvátātaye;* V, 69, 3: *devim áditiṃ johavīmi . . . rāyé mitrāvaruṇā sarvátātā*; V, 63, 2: *vṛṣṭíṃ vāṃ rádho amṛtatvám īmahe*; X, 63, 4: *bṛhád deváso amṛtatvám ānaśuḥ*), wäre es nicht zweifelhaft, daß sie auch im Ādityakult eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Begriffe ‚Heilsein' und ‚Unsterblichkeit (Nichtsterben)' haben also schon in der indoiranischen Zeit als Attribute und Gnadengaben des höchsten Asura große Bedeutung besessen, sind aber nur in der gāθischen Religion personifiziert worden.

Die Beziehung dieser Begriffe zu Wasser und Pflanzen läßt sich in den Gāθās noch nicht sicher nachweisen. Doch hat Darmesteter (vgl. oben p. 41) gezeigt, daß die Vorstellung von der Heilsein und Nichtsterben verleihenden Kraft des Wassers und der Pflanzen in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Diese Beziehung hat also die gelehrte Spekulation verwertet, um aus den Personifikationen des Heilseins und Nichtsterbens Schutzgenien des Wassers und der Pflanzen zu machen.

Damit glaube ich die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas beantwortet zu haben. Es ist wohl klar geworden, daß der Stifter der gāθischen Religion nicht ein so seltsames Gemisch von Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen ausgesucht haben kann, um sie dem Prozeß der Vergeistigung zu unterziehen. Es ist vielmehr augenscheinlich, daß eine Reihe bedeutsamer abstrakter Begriffe und Personifikationen der indoiranischen Zeit in der vorgāθischen Religion, und zwar im Kult einer Gruppe von Ahuras, sich lebendig erhalten hat, daß dann in dem System der Gāθās (ähnlich wie im Ādityakult) der eine oder der andere alte Begriff personifiziert und vergöttlicht, die eine oder die andere alte Personifikation durch eine neue ersetzt worden ist, und daß später gelehrte Spekulation in Anknüpfung an uralte oder durch die Reformation entstandene oder (wie bei Xšaθra) ausgeklügelte Beziehungen der personifizierten Begriffe zu den drei Naturreichen Tierwelt, Pflanzen, Metalle und zu den drei Elementen Feuer, Ẹrde, Wasser diesen Personifikationen bestimmte Verwaltungsgebiete zugewiesen hat. Da auch Sraoša zu den gāθischen Abstraktionen gehört haben dürfte, füge ich noch hinzu, daß er wohl eine gāθische Personifikation des religiösen Gehorsams bei den Menschen und vielleicht der Erhörung bei den Göttern darstellt und, wie sein Gegensatz *asrušti* anzunehmen empfiehlt, der ved. *śruṣṭí* entspricht, die nicht zur Personifikation gelangt ist.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier eine einigermaßen erschöpfende Behandlung der Abstraktionen anderer Religionen anschließen wollte. Aber einige Bemerkungen hierüber scheinen mir doch notwendig zu sein, weil diese Abstraktionen Parallelen zu den vedisch-awestischen Personifikationen und Vergöttlichungen von Attributen einer Gottheit sind. Aus der babylonisch-assyrischen Religion habe ich schon oben (p. 144 f.) Kĭttu und Mĭšaru (‚Recht‘ und ‚Gerechtigkeit‘), die Kinder oder Diener des Sonnengottes Šamaš, angeführt. Eine ähnliche Abstraktion ist die Göttin Tašmĭtu, offenbar die Personifikation einer Eigenschaft ihres Gatten Nebo, und zwar der ‚Offenbarung‘ (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 123 ff.) oder — was wahrscheinlicher ist — der ‚Erhörung‘ (vgl. Zimmern, Ber. Verh. sächs. Ak. Wiss., ph.-h. Kl. 1916, 2, Anm. 3, wo die Erklärung *bēlit tašmē salīme* ‚Herrin

der Erhörung, der Zuwendung'; den Hinweis verdanke ich H. Torczyner). Mit Aša hat man schon längst die ägyptische Göttin Maʿat verglichen, die Gemahlin des Thot, des Herrn und Enthüllers der Wahrheit, eine Personifikation der Wahrheit (Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Aeg. 477 ff.). An Abstraktionen, mit denen die des Veda und Awesta sich vergleichen lassen, ist besonders reich die Religion der Griechen. Es sind Personifikationen abstrakter Begriffe, die zum Teile auch im Kult eine große Rolle gespielt, durch Errichtung von Tempeln und Altären geehrt und vielfach bildlich dargestellt worden sind. Es sind Verkörperungen göttlicher Eigenschaften wie Dike und Basileia darunter, die mit Aša und Xšaθra verglichen werden können. Und das verwandtschaftliche Verhältnis, in dem diese zwei griechischen Personifikationen zu der Gottheit stehen, deren Eigenschaften sie verkörpern, erinnert an das des Aša, des Vohu M., der Arəmati und der Aši zu Ahura M. Und gleich den griechischen Personifikationen sind auch die vedischen und awestischen Personifikationen echte Abstraktionen und nicht, wie dies Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or., 2. Aufl., 123) von Kittu, Mišaru, Maʿat und anderen behauptet hat, etwa Bezeichnungen von himmlischen Erscheinungen. Auch dort, wo man geneigt sein könnte anzunehmen, daß sich hinter den abstrakten Namen Himmelserscheinungen verbergen, wie bei den Personifikationen der Zeit, des Glückes u. drgl. m., handelt es sich in Wirklichkeit um selbständig gewordene Personifikationen von Wirkungen, die z. B. den Gestirnen zugeschrieben werden. Solche Personifikationen konnten aber nachher auch wieder mit den Himmelserscheinungen, deren Wirkungen sie verkörpern, identifiziert werden, wie dies bei der späteren indischen Mondgöttin *ánumati*, der arabischen Mondgottheit Wudd (,Liebe'), dem syr. Gad (= Τύχη), dessen Plural Gaddē als Bezeichnung der zwei günstigen Planeten verwendet wird (Pauly-Wiss., Real-Enz. s. v.), der hebräischen Bezeichnung des Jupiter als Ṣedeq (,Gerechtigkeit'), schließlich auch bei dem indischen *mṛtyú* (,Tod'; vgl. ṚV. X, 165, 4: *tásmai yamáya námo astu mṛtyáve*) der Fall ist. Darum glaube ich auch, daß der Āditya Mitra ursprünglich eine Personifikation der Vertragstreue gewesen und nachher der Sonne gleichgesetzt worden ist. Diese Identifikation muß aber schon vor der Zeit des Zaraθuštra erfolgt sein, der dann, wie

man vermuten darf, den Sonnengott Miθra ausgeschaltet und den Begriff *miϑra* und seine Personifikation durch den Begriff *aša* und den Ahura Aša ersetzt hat.[1]

Mit der Beantwortung der Frage nach dem Wesen und Ursprung der Am. Spəntas habe ich aber auch bewiesen, daß die Annahme einer alten Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft der Ādityas und der Am. Sp. sehr wohl begründet ist, obwohl die zwei Göttergruppen keinen einzigen Namen gemeinsam haben. Daraus geht aber weiter mit Sicherheit hervor, daß auch die Götter, die an der Spitze dieser Gruppen stehen, Varuṇa und Ahura Mazdā, miteinander identisch sind. Ich halte daher die Ansicht Hillebrandts (Ved. Myth. 3, 12; 436, Anm. 3 und Kl. Ausgabe 121 f.), daß Varuṇa sich im Awesta nur noch in der dualischen Verbindung *ahura-miϑra* erhalten habe, und daß andrerseits Ahura Mazdā nicht mit Varuṇa, sondern mit dem ursprünglich dem Varuṇa übergeordneten Dyaus Asura identisch und nur noch in der Wendung *ásurasya māyáyā* erhalten sei, für irrig.[2] Diese Ansicht wird auch nicht, wie Hillebr. meint, durch den Umstand gestützt, daß Agni III, 29, 11 *gárbha āsuráḥ* genannt und Ātar als Sohn des Ahura M. angesehen wird (vgl. oben p. 192). Obwohl Agni auch sonst noch als Sohn des Dyaus Asura bezeichnet wird, braucht darum Ahura M., der ja auch zu einzelnen Ahuras im Verhältnis des Vaters steht, doch nicht mit Dyaus Asura identisch zu sein. Entscheidend ist, daß all die zahlreichen, wichtigen Übereinstimmungen in Vorstellungen und in Ausdrücken, die ich nachgewiesen habe, auf der einen Seite an Varuṇa (erst in zweiter Linie an Miθra und die anderen Ādityas), auf der anderen Seite an Ahura Mazdā anknüpfen. An weiteren derartigen Übereinstimmungen kommt noch in Betracht Y. 48, 3 (von Ahura M.): *vīdvå yaēčiṯ gūzrā sə̄nghåŋhō* und ṚV. VII, 87, 6 (von Varuṇa): *gambhīráśaṃsaḥ*, das nicht ‚in der Tiefe herrscht er' (Hillebr.) bedeutet, sondern ‚dessen Sprüche unergründlich sind', wie

[1] Die Ansicht Useners (Götternamen 370 ff.), daß die Abstrakta teils feminine Adjektiva, teils Nomina agentis seien, muß aus den von Gruppe, Griech. Myth. 2, 1065 ff. angeführten Gründen auch für die vedischen und awestischen Abstraktionen abgelehnt werden.

[2] Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Oldenberg, Rel. d. V.[2] 184, Anm. 3.

auch *uruśáṃsa* nicht ‚weithin gebietend' meint, sondern ‚dessen Sprüche weithin reichen' (vgl. die anderen Zusammensetzungen mit *śáṃsa*, das sich nicht auf das Herrschen beziehen kann). Zu den Übereinstimmungen der Gruppen der Ādityas und Am. Spəntas gesellt sich noch die längst bemerkte Entsprechung von *sajóṣa* und *hazaoša*, deren Verwandtschaft noch durch *sákratavaḥ* (II, 27, 2 von den Ādityas) bestätigt wird.

Schließlich sei noch zu der Annahme Roths (oben p. 37, Anm.), daß das himmlische Licht das Wesen der Ādityas ausmache, bemerkt, daß sie nach meinen Ausführungen ursprünglich nichts anderes als Personifikationen abstrakter Begriffe sind und erst infolge ihrer Vergöttlichung der Lichterscheinung teilhaft geworden sind. Dies gilt auch für *Aditi*, die ich mit Oldenberg und v. Schroeder für eine Personifikation der ‚Nichtgebundenheit' von der Sünde halte, sowie endlich für die Aməša Spəntas, deren Pfade leuchtend sind (Yt. 13, 84), und von denen der Dichter beim Anblick des Mondes sagt (Yt. 7, 3): ‚Da stehen die Am. Spəntas, Glanz halten sie, ... Glanz verteilen sie über die von Ahura geschaffene Erde'.

Nachtrag zu p. 72, Anm.

Ich habe übersehen, daß schon Sieg, Sagenstoffe 88 die Stelle *ádha śyenó javásā nír adīyam* in formeller Beziehung ebenso gefaßt hat wie ich. In der sachlichen Deutung kann ich Sieg nicht folgen.

12./7. 20.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, **8.** Abhandlung.

Zur Geschichte
der
kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Ein Gutachten des Grafen Kaspar von Sternberg, Präsidenten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag, über den Gründungsplan vom 18. März 1837.

Von

Prof. Dr. Bertold Bretholz,
korresp. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 17. Juni 1914.

Wien, 1914.
In Kommission bei Alfred Hölder,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kais. Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Der letzte der mehrfachen mißglückten Versuche und Anläufe, in Wien eine Akademie der Wissenschaften zu errichten, ging aus von zwölf Gelehrten, Professoren und Beamten der Hofanstalten, die am 18. März 1837 ein darauf abzielendes Majestätsgesuch überreichten, in welchem die Gründe für die Notwendigkeit eines solchen Institutes sowie die Art seiner Organisation eingehend erörtert waren. Wir kennen den Wortlaut dieses Aktenstückes[1] sowie dessen Schicksale, daß es nämlich nach verschiedentlichen zumeist sehr wohlwollenden Begutachtungen durch die berufenen Behörden gleichwohl vom Fürsten Metternich als Hof- und Staatskanzler einfach ad acta gelegt wurde.[2]

Die erste Persönlichkeit, die es aus den Händen des Erzherzogs Ludwig als Alter ego Kaiser Ferdinands I. am 14. April 1837 übernahm, um ,darüber nach Rücksprache mit den betreffenden Hofstellen ein wohlbegründetes Gutachten zu erstatten', war der Oberste Kanzler Graf Anton Friedrich von Mittrowsky. Es ist schon Huber[3] aufgefallen, daß Mittrowsky ,erst am 2. Januar 1838' das Schriftstück zur weiteren Verhandlung an die Studienhofkommission weitergab, es also fast neun Monate bei sich behalten haben sollte.

Diese kleine Lücke in der Geschichte der kais. Akademie läßt sich ausfüllen; die Beantwortung der naheliegenden

---

[1] Es ist veröffentlicht im Anhang zum ,Bericht über die Leistungen der kais. Akademie ... erstattet vom Generalsekretär Dr. A. R. von Schrötter', Almanach, Jahrg. 22 (1872), S. 134—142 und wird hier auf Wunsch der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie behufs leichteren Überblicks über das Verhältnis des Promemoria zum Gutachten Sternbergs nochmals abgedruckt.

[2] Vgl. Alfons Huber, Geschichte der Gründung und der Wirksamkeit der kais. Akademie der Wissenschaften während der ersten fünfzig Jahre ihres Bestandes. Wien 1897, S. 22—33.

[3] A. a. O. S. 25.

Frage, woran wohl diese auffallende Verzögerung gelegen, wen der Oberste Kanzler ins Vertrauen zog und von wem er sich beraten ließ, bevor er dem ihm zugekommenen kaiserlichen Befehl weiter nachkam, ist möglich, und die Antwort erklärt vielleicht auch in genügender Weise die damalige ungünstige Entscheidung der Angelegenheit.

In seinem ehemals in Wiesenberg (Nordmähren) befindlichen Archiv, das dermalen dem Brünner Stadtarchiv einverleibt ist, befindet sich unter der Signatur A. 198 ein nur aus acht Folioblättern bestehendes Manuskript, von dem Seite 3 bis 8 beschrieben sind und an dessen Schluß Graf Mittrowsky mit eigener Hand die Bemerkung hinzugefügt hat: ‚Dies ist ein eigenhändiger Aufsaz des Grafen Kaspar Sternberg, Praesidenten der böhm. Gesellschaft der Wissenschaften der dortigen patriot.-okonom. Gesellschaft und des böhm. Musaeums mir überreicht im J. 1837. — Mittrowsky $^1/_2$ 38.‘ *(sic.)*

Dieser ‚Aufsatz‘ Sternbergs stellt sich nun dar als ein recht eingehendes Gutachten oder sagen wir besser, da es einen durchaus privaten Charakter hat, Raisonnement über das erwähnte Majestätsgesuch vom 18. März 1837, das direkt als ‚Denkschrift‘ angesprochen wird und aus dem eine Anzahl von Stellen zum Teil wörtlich angeführt werden; es zeigt sich auch in der Disposition Sternbergs Aufsatz ganz abhängig von der Fassung der Denkschrift. Was aber den Charakter dieses Gutachtens anbelangt, so kann man wohl sagen, daß es den Plan, wie er im Majestätsgesuch enthalten ist, in seiner Gänze und in vielen Einzelnheiten einer so scharfen Kritik unterzieht, daß es einer direkten Ablehnung ziemlich nahe kommt. Berücksichtigt man dazu noch die Persönlichkeit des Verfassers, so gewinnt man den Eindruck, daß der Idee der Wiener Akademiegründung bereits der Todesstoß gegeben war, bevor noch Hofstellen und sonstige wissenschaftliche und amtliche Behörden ihre Urteile über die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit dieser Gründung abzugeben in die Lage kamen. Universitätskonsistorium, niederösterreichische Regierung, Studienhofkommission, Vereinigte Hofkanzlei, Allgemeine Hofkammer sprachen sich in der Folge teils einstimmig und entschieden, teils wenigstens der Majorität ihrer Mitglieder nach für die Errichtung der Wiener Akademie aus, allein ohne Erfolg.

Graf Sternbergs Exposé war gewiß nur privat an Mittrowsky gerichtet,[1] denn Huber erwähnt nichts dergleichen, obwohl er ausdrücklich bemerkt, daß er die im Archiv des Unterrichtsministeriums erliegenden Akten über die Verhandlungen in den Jahren 1837 bis 1839 vollständig benützt habe; doch nimmt ihm diese Tatsache wohl nichts an Interesse und Bedeutung. Deshalb möge es auch in seinem vollen Wortlaut und zugleich in seiner originalen, wenn auch etwas abstrusen Schreibweise hier veröffentlicht werden.[2]

[1] In den ‚Materialien zu meiner Biographie' (Ausgewählte Werke des Grafen Kaspar von Sternberg, 2. Band, Prag 1909), die bis Ende 1837 reichen, findet sich keinerlei Hinweis auf diese Angelegenheit. Das ist begreiflich, da Graf Sternberg schon am 20. Dezember 1838 gestorben ist und schon im Vorjahr über seine zunehmende Augenschwäche klagte, so daß die Aufzeichnungen immer spärlicher wurden und nur noch die wichtigsten Ereignisse berührten.

[2] Facsimilia der Handschrift des Grafen Sternberg finden sich in den soeben genannten ‚Materialien', S. 86 und 214 und zeigen deutlich, daß das Gutachten eigenhändig niedergeschrieben worden ist, somit das Original darstellt. Von einer Korrespondenz zwischen Mittrowsky und Sternberg hat sich im Archiv nichts erhalten.

Promemoria wegen der Errichtung einer Akademie in Wien vom 18. März 1837.

(Nach dem Druck im ‚Almanach' der kais. Akademie, 1872, S. 134.)

Eure Majestät!

Mit dem Vertrauen, womit Allerhöchstdero erhabene Gesinnung und bekannte Liebe für die Wissenschaft alle derselben Beflissenen beseelt, legen die Unterzeichneten ihre unterthänigste Bitte, als ein nicht nur von ihnen, sondern von Allen, welchen Nationalehre und wissenschaftliche Bildung am Herzen liegt, tiefgefühltes gemeinschaftliches Anliegen ehrfurchtsvoll an den Fuß des Thrones nieder, nämlich die Bitte um die Abhilfe des schon seit so lange vom Auslande der österreichischen Regierung vorgeworfenen Mangels einer Akademie der Wissenschaften in Wien.

Die Gründe, womit die Unterzeichneten ihre ehrfurchtsvollste Bitte um die Gewährung dieser ebenso zeitgemäßen, als staatsnützlichen Anstalt unterstützen, sind so wichtig und springen von selbst so sehr in's Auge, daß hier die kürzeste Erwähnung derselben genügt.

Nur der erste von dem Beispiele aller übrigen Staaten und Hauptstädte Europa's hergenommene Grund bedarf der geschichtlichen Aufzählung wegen mehrerer Worte.

Nachdem bei der Wiederherstellung der Wissenschaften Italien durch die Stiftung von Akademien zu Neapel, Florenz, Rom das erste Beispiel gegeben, ging die Idee einer Akademie der Wissenschaften nicht nur in Österreich, sondern auch in Deutschland schon unter Maximilian I., von dessen Geheimschreiber Celtis aus, durch dessen Bemühungen sieben gelehrte Gesellschaften zu Stande kamen, und unter diesen auch die nach der Donau genannte Donau-Gesellschaft, welche mit kaiserlicher Unterstützung in allen Fächern der Wissenschaft Merkwürdiges geleistet hat.

Erst ein Jahrhundert nach der Gründung der Donau-Gesellschaft stiftete Richelieu im Jahre 1635 die französische Akademie, welche zwei Jahre hernach im Jahre 1637 ihre erste Sitzung hielt.

In seine Fußstapfen trat dreißig Jahre später Colbert (1666) durch die Gründung der Akademie der Wissenschaften, nachdem schon acht Jahre früher (1658) zu London eine königliche Akademie der Wissenschaften gegründet worden.

Die erste Grundlage der Akademie der Alterthumsforscher in London schreibt sich schon vom XIV. Jahrhunderte (1572)[1] der durch so viele große und nützliche Einrichtungen verherrlichten Regierung der Königin Elisabeth her, wurde aber erst in der Hälfte des letzten Jahrhunderts (1750) durch ein königliches Incorporations-Diplom völlig sanctionirt.

---

[1] So im Almanach; es muß aber ‚schon im XIV. Jahr (1572)' heißen.

Gutachten des Grafen Kaspar Sternberg von Ende 1837.

‚Es bleibt eine merkwürdige Erscheinung in der Geschichte dass in der Epoche wehrend in ganz Europa sich Academien ausgebildet haben die noch heute bestehen, in Wien keine Wurzel fassen, sich zu entwikeln und zu erhalten vermocht hat. Die ursachen dieser Erscheinung aufzusuchen ist hier nicht der Ort. Es fragt sich bloss ob eine Academie in Wien nach denen in den allgemeinen umrissen angedeuteten Normen zulässig, nüzlich (wünschenswerth) sey, überhaupts wohl auch ob sie nach der angedeiteten Beschaffenheit ausfürbar sey.

Aus diesem Gesichtspunkt soll diese Denkschrift betrachtet werden.

Die geschichtliche Einleitung welche die Errichtung aller Academien aufzählt enthält nichts neues aber etwas unrichtiges. Es wird nähmliech gesagt: „unter der Regierung „Leopold I wurde die von ihm den Namen tragende Gesell- „schaft die Kaiserl. Leopoldinische Academie der Naturfor- „scher gestiftet und mit einkünften dotiert und besonderen „Privilegien vom Staat bedacht welche mit dem Verlust der „Römischen Kaiserkrone für Oestreich verloren gieng“. Die Leopoldinisch Carolinische Academie wurde allerdings von K. Leopold I errichtet und privilegiert, von Kaiser Karl bestettiget, und von einem Wiener Arzt mit einen Kapital von 12000 fl fundiert aber niemals nach Wien berufen, ihr Sitz war die Universität Erlangen.[1] Als das deutsche Kaiserthum

---

[1] v. Sternbergs Behauptungen sind nicht ganz zutreffend. Daß die Academia Leopoldina nach Wien berufen worden sei, wird in der ‚Denkschrift‘ nirgends behauptet. Ihr Sitz war aber auch nicht Er-

Unter der Regierung Leopold's I. wurde die von ihm den Namen tragende kaiserliche Leopoldinische Akademie der Naturforscher gestiftet und mit Einkünften und besonderen Privilegien vom Staate bedacht, welche mit dem Verluste der römischen Kaiserkrone für Österreich verloren ging.

Noch im letzten Jahre des XVII. Jahrhunderts (1700) veranlaßte Leibniz die Stiftung der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, und sechs Jahre hernach sollte nach seinem Plane eine Akademie zu Wien gestiftet werden, zu deren Einkünften er Erstens die des holländischen Papierhandels, dann die des von ihm nach dem Muster des venetianischen entworfenen Planes des Lottogefälles vorschlug.

Das Lotto blieb, aber die Akademie kam nicht zu Stande.

Indessen wetteiferten alle anderen Staaten Europa's in Errichtung von Akademien.

Im Jahre 1732 ward die schottische zu Edinburgh, im Jahre 1739 die irländische zu Dublin, im Jahre 1759 die hannoveranische zu Göttingen, im Jahre 1759 die bayrische zu München, im Jahre 1739 die schwedische zu Stockholm, ebenso die russische zu Petersburg, die dänische zu Kopenhagen, die normanische zu Caen, die spanische zu Madrid, die portugiesische zu Lissabon, die piemontesische zu Turin, und im Jahre 1776 auch die von Prag, mit Überlassung des Stempels der böhmischen Kalender, in beschränktem Maßstabe gestiftet.

Gleichzeitig kam die Stiftung einer Akademie der Wissenschaften für Wien nach einem großen Plane zur Sprache, über dessen Mißlingen die hier beigebogene Beilage der österreichischen Zeitschrift für Geschichte und Staatskunde genügenden Bericht erstattet.

Vor vierzig Jahren ward das französische Institut aus vier Akademien (1. der Sprache, 2. der mathematischen und physischen Wissenschaften, 3. der Geschichte und Alterthümer, 4. der Künste) gebildet, dann von Napoleon erweitert, von Ludwig XVIII. vor zwanzig Jahren unter dem alten Namen der Akademien wieder hergestellt, von Louis Philippe vor fünf Jahren mit einer fünften Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften vermehrt.

In Italien hatte Napoleon das lombardische Institut gegründet, und den Namen des Institutes behielt auch die holländische Akademie der Wissenschaften.

Im Geiste der durch das Fortschreiten der Wissenschaften nöthig gewordenen Erweiterung und Verbesserungen erhielt im Jahre 1807 die königliche Akademie von München eine neue Verfassung; in England wurde nebst den beiden königlichen Akademien der Wissenschaften und Alterthümer eine dritte, nämlich die königliche Gesellschaft der Literatur, mit großem Aufwande, in Ungarn die ungarische Gesellschaft durch reiche Dotationen des Adels, unabhängig von der Regierung, gestiftet, und noch jüngst bei der Säcularfeier der Petersburger Akademie das Einkommen derselben bis auf jährliche hunderttausend Gulden vermehrt.

mit dem deutschen Reich verschwand und das Kaiserthum Oestreich geschaffen wurde hat der Praesident der Gesellschaft Nies von Esenbek sich an das kaiserl. Ministerium in Wien mit der Bitte gewendet ob es seiner Mayest. dem Kaiser von Oestreich nicht gefällig seyn wolle diese Gesellschaft samt ihme als Praesidenten nach der Hauptstadt Wien zu umsiedeln, er theilte mir auch einige Exemplare seiner lithographierten Schrift mit, sie blieb aber unbeantwortet worauf sich Praesident Nies von Esenbek an den König von Preussen wendete der sie aufnahm, die Leopoldinisch Carolinische Gesellschaft der Naturforscher ist noch vorhanden, sie ist aber eine k. Preussische Gesellschaft geworden weilen man sie in Wien nicht aufnehmen wollte.

Eine zweite unrichtige Angabe ist dass der 1776 gestifteten Gesellschaft der Wissenschaften (nicht Academie) in Prag der Stempel der böhmischen Kalender überlassen worden sey, keinesweges, ihre Dotation ist die Herausgabe des böhmischen Schematismus.

---

langen; vielmehr wurde sie 1670 zu Schweinfurt von J. L. Bausch gestiftet, erhielt 1677 ein kaiserliches Privileg und zu Ehren der Kaiser Leopold I. und Karl VI. den Namen ‚Academia caesarea Leopoldino-Carolina Germanica naturae curiosum‘. Die Bestimmung ihres Sitzes hing von dem Aufenthaltsorte des jeweiligen Vorstehers ab; so war sie um 1808 z. B. aus Erlangen nach Bonn verlegt worden, später in Jena, Dresden. Vgl. Ersch-Gruber I, 284.

Es bestehen also dermalen außer den zahlreichen nicht auf Kosten der Regierung unterhaltenen, wissenschaftlichen Gesellschaften und Vereinen (dergleichen die der Naturforscher zu Nürnberg und Frankfurt, die Gesellschaften zu Mannheim, in der Lausiz, in Nassau, die Gesellschaft der Alterthumsforscher zu Rom, das Athenäum zu Venedig etc.) in Europa's Hauptstädten nicht weniger als achtundzwanzig auf Kosten der Regierungen unterhaltene Akademien, nämlich sieben in Frankreich (die fünf zu Paris, die der Wissenschaften zu Caen und die der Alterthumsforscher in der Normandie), drei in England (zu London die der Alterthumskunde und der Literatur, und die königliche der Wissenschaften zu Edinburg), zwei in Schweden (zu Stockholm und Upsala), zwei in Dänemark (die königliche Akademie der Wissenschaften und die der nordischen Alterthümer zu Kopenhagen (13., 14.), zwei in Russland: zu Petersburg und Warschau (15., 16.), — (17.) die zu Amsterdam, (18.) Brüssel, (19.) Göttingen, (20.) Berlin, (21.) München, (22.) Madrid, (23.) Lissabon, (24.) Neapel, (25.) Turin, (26.) die Crusca zu Florenz, (27.) die von Prag, (28.) und die in Mailand.

Von allen Hauptstädten Europa's konnte also nur die des österreichischen Kaiserstaates bisher keine erringen, und während Prag, Pesth und Mailand solche Institute aufzuweisen haben, mußte Wien desselben entbehren.

Wien, die Residenzstadt des Kaisers, auf welche, als den Mittelpunkt der Cultur des österreichischen Kaiserthums alle Augen des Auslandes gerichtet sind; Wien, das durch die Schätze seiner kaiserlichen Natur- und Kunst-Sammlungen größeren Stoff als die meisten Hauptstädte Europa's zu wisenschaftlichen Forschungen und Arbeiten darbeut; Wien, der Kern der österreichischen deutschen Provinzen, welche allein in dieser Hinsicht im Vergleiche mit Böhmen, Ungarn und Italien stiefmütterlich verwahrlost! — Diese Thatsache macht die Gründung einer Akademie der Wissenschaften zu Wien

Erstens: zu einer Ehrensache der Regierung;

Zweitens: darf bei dem allgemeinen Fortschritte wissenschaftlicher und geistiger Thätigkeit in Anstalten, welche das Fortschreiten der Wissenschaften bezwecken und fördern, die Arbeiten der Gelehrten unterstützen und der Regierung zur Ehre gereichen, Österreich hierin um so weniger zurückbleiben, als dem bisherigen Mangel einer Akademie zu Wien großentheils die Geringschätzung des Auslandes, womit Österreich

1. Als Corolar der Aufzählung der Wissenschaftlichen Institute welche in ganz Europa vorhanden sind und in Wien fehlen wird nun ausgesprochen: „Diese Thatsache macht die Gründung einer Academie der Wissenschaften zu Wien zu einer Ehrensache der Regierung". Ehrenvoll ist gewiss für eine jede Regierung wenn sie Grossartige Anstalten für die Pflege der Wissenschaften erschaft, wo und wie liegt in ihrer Wahl, die Stadt Wien ist nicht der Östreichische Kaiserstaat. Dem Staat fehlen aber die Anstalten nicht. Eine Academie ist in dem Lombardisch Venetianische Königreich, eine Gesellschaft der Wissenschaften in Böhmen, beide haben sich durch Herausgabe vieler Bände Schriften thätig erwiesen. Ein neues Wissenschaftliches Institut ist im Königreich Ungarn entstanden von dessen wissenschaftlichen leistungen in den Litteraturwerken noch wenig bekant geworden ist, ausser deme bestehet noch ein Museum in Prag, in Brünn, ein Johanneum in Gratz, und beinah in jeder Provinzstadt ein ähnliches mehr oder weniger ausgedehntes Institut.

2. Es kann daher die bald nachfolgende äusserung dass dem litterarischen wirken des Oestreichischen Staates eine Geringschätzung im Ausland getroffen habe, nicht als wahr angenommen werden, es lass sich vielmehr durch viele Aüsserungen auswärtiger Journale das Gegentheil erweisen. Buch-

bisher in wissenschaftlicher Hinsicht (in vieler Beziehung nicht ganz unverdienter Weise) zurückgesetzt worden, zuzuschreiben ist.

Es ist eine nicht zu leugnende Thatsache, daß gegen Hunderte der herrlichsten Entdeckungen im Gebiete der Naturwissenschaften und der Mathematik, womit täglich die auswärtigen Zeitungen gefüllt sind, wovon selbst in unseren Schulen gehandelt wird, sich kaum eine auch nur minderen Ranges für Österreich vindiciren läßt, während Frankreich, England und der Norden von Deutschland hier als Großmächte anerkannt werden müssen.

Offenbar hat dieses Mißverhältniß in dem Mangel an Anregung zu wissenschaftlichen Forschungen seinen Grund, wie ein Blick auf den Einfluß, den die französische Akademie und die *Royal institution* auf die Förderung der Wissenschaften ausüben, lehrt.

Besonders blüht der vaterländischen Geschichte kein Heil, wenn nicht durch vereinigtes, von Oben kräftig unterstütztes Zusammenwirken der in allen Theilen der österreichischen Monarchie zerstreuten Geschichtsforscher das nöthige Material in der Gestalt eines *Corpus diplomatum et scriptorum* gesammelt und herausgegeben wird.

Bisher ist noch das Wenigste bekannt, das Meiste modert und schlummert in den Archiven und Bibliotheken, theils öffentlichen, theils privaten.

Eine solche Aufgabe kann nur durch eine Akademie gelöst werden, weil diese das Sammeln gemeinschaftlich betreiben würde (jede getheilte Arbeit geht schneller und vollendeter in's Leben) und weil sie auch durch ihr Ansehen und ihre Verwendung so manche historische Schätze zur Einsicht erhalten könnte, die den vereinzelten, alleinstehenden Forschern meistens verweigert werden.

Drittens erhalten durch das, mittels akademischer Beschäftigung und Thätigkeit feurigen Geistern vorgesteckte Ziel, dieselben eine dem Staate heilsame Richtung, indem sie von schädlichen politischen Speculationen oder dem unnützen Gewäsche blos unterhaltender Zeitschriften abgezogen, nützlicherem Bestreben zugewendet werden.

Viertens ist die Akademie (wovon besonders die von Paris und München das praktische Beispiel geben) die wahre höchste wissenschaftliche Behörde, das natürliche Auskunftsamt der Regierung über alle, wissenschaftliche Erörterung und Belehrung fordernde Gegenstände.

Außerdem daß durch regere wissenschaftliche Betriebsamkeit der Buchhandel gegen das Ausland weniger passiv den inneren Wohlstand befördern würde, so würde die Akademie auf die Erhaltung der Alterthümer und Kunstsachen wachen, und dafür sorgen, daß dieselben nicht statt der vaterländischen die ausländischen Museen bevölkern, wie der Ilioneus

händler Grob wegen einzelnen Censurverbothen darf nicht mit der Stimme deutscher Gelehrten verwechselt werden, wenn ein Gutes buch in Wien oder sonst erscheint so wird es auch in Recensionen anerkannt. — Dass gar keine neue Entdekung für Oestreich vindiciert werden könne wie hier geschrieben steht hat noch kein Ausländer ausgesprochen, wahr ist aber dass in Oestreich manches neue im stillen ausgeübt wird ohne schnell bekannt zu werden, weilen ausser der werthvollen Zeitschrift von A. Baumgarten kein Journal vorhanden ist wo es schiklich aufgenommen werden könnte. An Aufmunterung kann es wohl auch fehlen ob aber ein Corpus diplomaticum et scriptorum diesem Übelstand abhelfen werde ist eine andre Frage, wenigstens wird sie durch den nachfolgenden Satz nicht erklärt wo es heisst: „Eine solche Aufgabe kan nur durch eine „Academie gelöst werden weil [in] diese das Sammeln ge- „meinschaftlich betreiben würde, (jede getheilte „Arbeit geht schneller und vollendeter ins leben) und weil sie „auch durch ihr Ansehen und ihre verwendung so manche „historische Schätze zur einsicht erhalten könnte die verein- „zelten alleinstehenden Forschern meistens verweigert wer- „den.“ Dass ein Gesellschaftliches Wirken eine grössere Kraftäusserung darbietet als eines einzelnen wird niemand bestreiten, aber warum eine jede getheilte Arbeit, wo also keine Gesellschaftliche Kraftäusserung mehr vorhanden ist, dennoch vollendeter ins leben treten solle ist nicht ganz deutlich, in jedem Fall wurde die Richtigkeit dieses Satzes die Notwendigkeit einer Gesellschaft als entberlich darstellen.

3. Ob es gerade die feurigen Geister seyn werden welche den Menschen die heilsamste Richtung für den Staat geben werden wollen wir dahingestellt lassen.

4. Dass die Academie in Paris, Berlin, München wichtiges leistet indeme sie den Staatsbehörden über vielerlei Gegenstände Auskunft ertheilt, und ihre Mitglieder zu bestimmten Arbeiten selbst Professoren verbunden sind ist volkomen richtig, die einzelnen Academiker klagen aber sehr über diesen Zwang der sie hindert noch weit wichtigeres zu leisten. — Ob die Academien den Verkauf der Alterthümer verhütet hätten, da es die Academie der Künste nicht vermochte, mag

nach **München**, die drei Herkulanerinen nach **Dresden** und die jugendliche Bronzestatue nach **Berlin** ausgewandert sind.

Fünftens. Ist es von der höchsten politischen Wichtigkeit, daß Österreich seinen Credit und Einfluß in Deutschland, dessen Zeitgeist vor allem ein geistig thätiger und wissenschaftlicher, von **Preußen** und **Bayern**, welche ihre Akademien als Vereinigungspunkte **deutscher** Cultur geltend machen, nicht überflügeln lasse.

Sechstens. Ist der Glanz, welcher hierdurch auf die Regierung Eurer Majestät fällt, ein höchst beherzigenswerther Beweggrund.

Ebenso kurz als die Beweggründe lassen sich auch die Gesichtspunkte, aus welchen die Gründung einer Akademie der Wissenschaften in's Auge zu fassen, erwähnen.

Erstens. Die Akademie sei mit Ausschluß der theologischen, medicinischen, juridischen, philosophischen und politischen Wissenschaften in zwei Classen, Erstens der **Mathematik** und den **Naturwissenschaften**, Zweitens **der Geschichte** und **Philologie** geweiht; ihre eigentliche Aufgabe, die **wissenschaftliche Empirie** ist einerseits den Erscheinungen der Natur, andererseits dem historischen Factum zugewendet.

Ihr Ziel in idealer Hinsicht kann nur sein, dem Streben nach allgemeiner Wahrheit überhaupt dadurch zu Hilfe zu kommen, daß mit unermüdetem Fleiße und Unparteilichkeit mit dem Sinne für wahre Objectivität und mit gesunder **Kritik** das **Thatsächliche** in den einschlagenden Fächern hergestellt, gesichtet, mit einander verglichen und geordnet werde.

Zweitens. Sie sei keine Anstalt gelehrten Luxus und die Stelle eines Akademikers keine Sinecure; aber sie sei zweckmäßig organisirt und mit den nöthigen Mitteln ausgestattet, wie z. B. die Akademien von **Paris**, **Petersburg**, **Berlin**, weil nur so eingerichtete Akademien, wie die Erfahrung lehrt, Großes, mittellose hingegen Nichts geleistet.

Drittens. Sie sei eine rein österreichische, ohne mit der böhmischen, italienischen und ungarischen in irgend einem andern Verbande, als dem allen Akademien auch des Auslandes gemeinsamer wissenschaftlicher Correspondenz zu stehen.

Viertens. Werden nur wirkliche Gelehrte, welche als solche sich durch wissenschaftliche Leistungen rühmlichen Namen erworben haben, zu wirklichen Mitgliedern ernannt.

Der Glanz hoher Geburt und Würden sollen den Ehrenmitgliedern vorleuchten, aber dieselben geben ebenso wenig als Kenntnisse, die sich nicht durch wissenschaftliche Leistungen bethätigt haben, Anspruch auf die Ernennung zum wirklichen Mitgliede.

Fünftens. Die wirklichen Mitglieder sind zu Wien, die correspondirenden außerhalb der Hauptstadt.

dahin gestellt bleiben, die Academie in München hat dem schreklichsten Vandalismus nach der Saecularisation im Jahre 1802 keinen Einhalt gethan, erst auf König Ludwigs befehl ist eine Pflege der alterthümer eingetreten, Kunstsamlungen eingerichtet und manches wichtige Alterthum gerettet worden.

5. Ist an und für sich eine ganz richtige Ansicht die aber mehr voraussezt als dasjenige was in der Hauptstadt allein bezwekt wird.

1. Die zweite Abtheilung betrift nun die innere Einrichtung der Academi selbst. Die Einteihlung in zwei sehr unbestimt ausgesprochen Klassen Mathematik und Naturgeschichte, Geschichte und Philologie, worunter wie natürlich alles Spezielle begriffen wird und als Hauptaufgabe wissenschaftliche Empirie angegeben, und als Zweck das Streben nach allgemeiner Wahrheit aufgestellt in diesen breiten Ramen lässt sich vieles einschalten nur ist nicht ganz klar zu ersehen was dabei gedacht wurde.

2. Sie soll keine Luxus Anstalt, die Stellen keine Sinecure Stellen seyn, aber doch zwekmässig wie die Academien in Paris in Petersburg eingerichtet werden, ein ebenfals grosser Masstab.

3. Sie soll rein oestreichische academie seyn ohne andrer verbindung mit Böhmen, Mehren, Ungarn als den allgemein geistigen verkehr mit allen Gesellschaften.

4. Wirkliche Mitglieder können nur solche werden die sich durch wirkliche Leistungen rühmlichen Namen erworben haben. Geburt und Känntnisse sollen die Ehrenmitglieder auszeichnen.

5. Die wirklichen Mitglieder sind in Wien, corespondierende ausser der Hauptstadt.

Sechstens. Von Seiten der Finanzen dürfte umso weniger ein Hinderniß geltend gemacht werden können, als sich die mit dem Wesen einer Akademie verbundenen, allgemein bekannten, unvermeidlichen Ausgaben entweder durch das Kalender-Monopol (wie dieses in Rußland und bereits auch in Böhmen der Fall ist), oder durch eine allgemeine Erhöhung des Kalender-Stempels mehr als überflüßig decken würden.

Die Unterzeichneten, alle Staatsdiener und mehrere derselben im Dienste des Staates und der Wissenschaften ergraut, bringen dieses dringende Bedürfniß nicht sowohl für sich und in ihrem Namen, als in dem der Wissenschaften und des jungen Nachwuchses tüchtiger und rüstiger Arbeiter auf dem Felde der Wissenschaften zur Sprache.

Sie hätten die Zahl der Unterschriften solcher Männer, deren Sinn, Kenntnisse und Thätigkeit ihren nützlichen Eifer und ihre Wirksamkeit als Mitglieder einer Akademie der Wissenschaften verbürgt, sie hätten die Zahl der Unterschriften solcher Candidaten einer zu gründenden Akademie der Wissenschaften in der Hauptstadt und in den österreichisch-deutschen Provinzen leicht verdoppeln und verdreifachen können, wenn sie nicht das Sammeln von Unterschriften hätten vermeiden, wenn sie nicht bloß die von ihnen unter sich so oft ausgesprochene Überzeugung, und das über den Mangel einer Akademie vielfältig gehörte Bedauern vor Eurer Majestät unumwunden hätten aussprechen wollen; aber von allen den Wissenschaften obliegenden Österreichern wird dieses Bedürfniß der Nationalehre und wissenschaftlichen Bildung tief und lebendig gefühlt, und umso tiefer und lebendiger gefühlt, als alle andern Theile der Monarchie der Ehre und des Vortheiles solcher Akademien theilhaftig, und nur die österreichischen Erbstaaten an einer solchen bis jetzt verwaiset sind.

Ungarn hat sich mit seiner so reich gestifteten Gesellschaft der Einwirkung der Regierung entzogen, die böhmische Akademie der Wissenschaften, welche schon seit dem Jahre 1776 besteht, hat soeben im vorigen Jahre bei der böhmischen Krönung ihre halbe Säcularfeier begangen, und im künftigen Jahre tritt mit der lombardischen Krönung das lombardische Institut wieder in's vorige Leben.

Während also Ungarn, Böhmen und Italien die Ehre und die Vortheile eines wissenschaftlich-akademischen Institutes genießen, sollten denn die deutschen Erbstaaten, das Herz der Monarchie, das Stammland des erhabenen Herrscherhauses, der Kern deutscher Sprache und Bildung, sollten denn die deutschen Erbstaaten allein eines solchen Institutes entbehren, welches den im Laufe der Zeit zugewachsenen anderen Theilen der Monarchie gewähret ist?

Wie die böhmische Krönung der schicklichste Zeitpunkt der halben Säcularfeier der böhmischen Akademie, wie die lombardische der schönste Anlaß zur Wiederbelebung des lombardischen Institutes dargeboten, so beut auch auf der Hin- und Herreise die dem Vernehmen nach, von Seiner Majestät zu nehmende Huldigung der Stände Tirols und der Steiermark den schicklichsten Zeitpunkt und die schönste Gelegenheit dar, mit dem letzten Acte der feierlichen Huldigung österreichischer Erbländer, auch durch eine Allerhöchste Entschließung das Werde einer Akademie der

6. Die Dotation der Akademie beruht auf dem Monopol der Kalender wie in Russland und Böhmen (sic) oder einer allgemeinen Erhöhung des Kalender Stempels. Hier hat sich abermals ein unbeliebiger Verstoss ergeben. In böhmen giebt es keïn Kalender Monopol. Die Oeconomische Gesellschaft in Böhmen ist mittelst der zwei oeconomischen Kalender die sie selbst verlegt, und für die oeconomischen Aufsatze 20 fl für die Methereologischen 40 fl C. Mz. Honorar bezahlt dotiert, diese werden gratis gestempelt. Eine Erhöhung des Stempels auf die Kalender ist eine besteuerung der Ärmeren Klasse die oft kein anderes Lesebuch besitzt, eine Wahre Crispinus Wirtschaft.

In der blühenden Schlussrede ergeben sich einige nicht ganz statistische Ansichten. Böhmen dessen König zugleich Kurfürst des deutschen Reichs war, dessen nördelicher Antheil von W: W bis S: W, und ein Drittheil von Prag bloss von Deutschen bewohnt wird gehört nicht unter die deutschen Staaten, wohin Maehren, Schlesien, Voralberg, Triest und das ganze Littorale gerechnet werden ist nirgends angegeben, es scheinet nur von den deutschen Zungen die Rede zu seyn doch auch von diesen nicht ganz allgemein — wäre es nicht besser gewesen sich ganz an die alte Idee von Celtis zu halten der nur an Östreich gedacht hat?

Die Hauptstadt Wien besizt das samentliche Material, und da die wirklichen Mitglieder ohnehin alle in der Hauptstadt seyn sollen auch alle Menschen die zu der gedachten Academie nötig sind, auf Ostreich beschränkt braucht sie nicht so zahlreich zu seyn, und wenn sie nach der gegenwärtigen Einrichtung der Academie in München zu bestimmten Ar-

Wissenschaften zu sprechen, deren Statuten-Entwurf die Unterzeichneten nach erfolgter Verständigung von der Allerhöchsten Entschließung vorzulegen bereit sind; einer rein österreichischen Akademie, welche zu Wien residirend, aber zu ihren Mitgliedern alle ausgezeichneten Gelehrten der deutschen Erbstaaten (Böhmen ausgenommen) zählend, der Mittelpunkt wissenschaftlichen Verbandes und der Brennpunkt ihrer geistigen Cultur sein würde; die Begründung einer solchen Anstalt, als Siegel aller Krönungen und Huldigungen, wäre die dauerndste Triumphpforte in der Geschichte.

Wien, am 18. März 1837.

Joseph C. Arneth m/p.
Andreas Baumgartner m/p.
Franz Ritter von Buchholz m/p.
Joseph Chmel m/p.
Andreas von Ettingshausen m/p.
Hammer-Purgstall m/p.
Joseph Freiherr von Jacquin m/p.
Barth-Kopitar m/p.
J. J. von Littrow m/p.
J. J. Prechtl m/p.
Schreibers m/p.
Ferdinand Wolf m/p.

beiten statuten mässig verhalten wird so kann sie zugleich dem Staat und zu rascherer Entwiklung geistigen wirkens in der Hauptstadt nüzlich werden. Die Länder andrer Zungen haben ohnehin wenig Aushilfe von dieser Akademie zu erwarten. Böhmen und Mähren haben ihre eigene Geschichte, Mähren seyn Diplomatarium bereits gedrukt, Böhmen das seine schriftlich vorbereitet, die deutschen Akademiker werden nicht viel slawische Quellen ausforschen, und da die Provinzen eigene vereine und Samlungen besitzen so werden sie sich auch selbst zu behelfen wissen und wahrscheinlich mehr leisten als wenn sie als blosse corespondierende Mitglieder der Wiener Akademie angehangen wären, es möchte daher in jeder Rüksicht zwekmassiger seyn das Institut so wie es urspringlich gedacht wurde wieder zu erweken, und dieses kann jedem Tag geschehen wenn die Mitteln zu der Dotation vorhanden sind und Seiner Mayest. ihren willen darüber aussprechen. Die Dotation einer solchen Gesellschaft kann in Wien wo Bibliotheken und Samlungen aller Art in Fülle vorhanden sind und wie gesagt ist die Stellen der Academiker keine Sinecurstellen werden sollen nicht von grosser bedeutung seyn. Samentliche gesellschaften in den Provinzen haben keine besoldete Mitglieder als etwa den Secretaire.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
176. Band, 8. Abhandlung.

Zur Geschichte
der
kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Ein Gutachten des Grafen Kaspar von Sternberg,
Präsidenten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag,
über den Gründungsplan vom 18. März 1837.

Von

Prof. Dr. Bertold Bretholz,
korresp. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 17. Juni 1914.

Wien, 1914.
In Kommission bei Alfred Hölder,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kais. Akademie der Wissenschaften.

A. Periodische Publikationen.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. II. Abteilung. 1560—1572. I. Band Die Nuntien von Hosius und Delfino 1560—1561, bearbeitet von S. Steinherz. 8⁰. 1897. 24 K — 24 M.

— — III. Band: Nuntius Delfino 1562—1563, bearbeitet von S. Steinherz. 8⁰. 1903. 26 K — 26 M.

Urbare, österreichische. I. Abteilung. Landesfürstliche Urbare. 1. Band. Die Urbare Nieder- und Oberösterreichs aus dem 13. und 14. Jahrhundert, unter Mitwirkung von W. Levec herausgegeben von A. Dopsch. 8⁰. 1904. 24 K — 20 M.

— 2. Band. Die landesfürstlichen Gesamturbare der Steiermark aus dem Mittelalter, unter Mitwirkung von A. Mell herausgegeben von A. Dopsch. 8⁰. 1910. 42 K — 35 M.

— — III. Abteilung. Urbare geistlicher Grundherrschaften. 1. Band. Die Urbare des Benediktinerstiftes Göttweig von 1302 bis 1536. Bearbeitet von A. Fr. Fuchs. 8⁰. 1906. 28 K 80 h — 24 M.

— 2. Band. Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Erzherzogtums Österreich ob der Enns. I. Teil (Lambach, Mondsee, Ranshofen und Traunkirchen). Herausgegeben von K. Schiffmann. 8⁰. 1912. 14 K 40 h — 12 M.

— 3. Band. Dasselbe, II. Teil (Garsten, Gleink, Kremsmünster, Schlierbach, Spital a. P.). Herausgegeben von K. Schiffmann. 8⁰. 1913. 19 K 20 h — 16 M.

B. Selbständige Werke.

Bibl, V.: Die Erhebung Herzog Cosimos von Medici zum Großherzog von Toskana und die kais. Anerkennung (1569—1576). 8⁰. 1911. 4 K

Doblinger, M.: Die Herren von Walsee. 8⁰. 1906. 8 K

Gottlieb, Th.: Die Weißenburger Handschriften in Wolfenbüttel. 8⁰. 1909. 65 h

Grund, Alfred: Beiträge zur Geschichte der hohen Gerichtsbarkeit in Niederösterreich. 8⁰. 1912. 80 h

Guglia, Eugen: Studien zur Geschichte des V. Lateranconcils. (1512—1517.) Neue Folge. 8⁰. 1906. 1 K 5 h

Hallwich, H.: Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins 1630—1634. I. Band. 8⁰. 1911. 18 K

— — II. Band. 8⁰. 1911. 20 K

— — III. Band. 8⁰. 1911. 20 K

— — IV. Band. 8⁰. 1912. 20 K

Hasenöhrl, V.: Beiträge zur Geschichte des deutschen Privatrechtes in den österreichischen Alpenländern. 8⁰. 1909. 3 K 70 h

Helfert, J. A. Freiherr v.: Radetzky in den Tagen seiner ärgsten Bedrängnis. 18. bis zum 30. März 1848. 8⁰. 1906. 55 h

— Zur Geschichte des lombardo-venezianischen Königreichs. 8⁰. 1908. 8 K 80 h

Hirn, J.: Die lange Münze in Tirol und ihre Folgen. 8⁰. 1913. 3 K 40 h

Ilwof, F.: Flußregulierungen und Wasserbauten 1772—1774. 8⁰. 1909. 55 h

Kaindl, R. F.: Beiträge zur Geschichte des deutschen Rechts in Galizien. III.—VIII. 8⁰. 1907. 1 K 90 h

— Studien zur Geschichte des deutschen Rechts in Ungarn und dessen Nebenländern. I—III. 8⁰. 1909. 2 K 60 h

Kaser, K.: Verzeichnis der in Wiener Archiven vorhandenen Urbarien. 8°. 1908. 1 K 20 h

Kreiten, H.: Der Briefwechsel Kaiser Maximilians I. mit seiner Tochter Margareta. 8°. 1907. 3 K

Leeder, K.: Beiträge zur Geschichte des k. u. k. Oberstjägermeisteramtes. 8°. 1909. 65 h

Levinson, A.: Die Nuntiaturberichte des Petrus Vidoni über den ersten nordischen Krieg aus den Jahren 1656—1658. 8°. 1906. 3 K 35 h

— Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I. (1657—1669). 8°. 1913. 8 K

Loebl, A. H.: Eine außerordentliche Reichshilfe und ihre Ergebnisse in reichstagsloser Zeit. 8°. 1906. 3 K

— Die Landesverteidigungsreform im ausgehenden XVI. Jahrhundert — im Zeichen des sinkenden dualistischen Staatsbegriffes. 8°. 1906. 1 K 60 h

Loserth, J.: Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II. I. Teil. Die Zeiten der Regentschaft und die Auflösung des protestantischen Schul- und Kirchenministeriums in Innerösterreich. 1590—1600. 8°. 1906. 17 K 40 h

— — II. Teil: Von der Auflösung des protestantischen Schul- und Kirchenministeriums bis zum Tode Ferdinands II. 1600—1637. 8°. 1907. 21 K 75 h

— Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert. II. Teil: Die Genesis von Wiclifs Summa Theologiae und seine Lehre vom wahren und falschen Papsttum. 8°. 1907. 2 K 70 h

— Die Reformationsordnungen der Städte und Märkte Innerösterreichs aus den Jahren 1587—1628. 8°. 1907. 2 K 45 h

— Die ältesten Streitschriften Wiclifs. Studien über die Anfänge der kirchenpolitischen Tätigkeit Wiclifs und die Überlieferung seiner Schriften. 8°. 1909. 1 K 70 h

— Wiclifs Sendschreiben, Flugschriften und kleinere Werke kirchenpolitischen Inhalts. 8°. 1911. 2 K 25 h

— und Fr. Frh. v. **Mensi:** Die Prager Ländertagung von 1541/4. 8°. 1913. 3 K 20 h

Luschin-Ebengreuth, A. v.: Der Denar der Lex Salica. 8°. 1909. 2 K 40 h

Mell, A.: Bericht über die Vorarbeiten zur Herausgabe des Ergänzungsbandes der steirischen Taidinge. 8°. 1907. 1 K 15 h

— Bericht über die Vorarbeiten zur Herausgabe des Ergänzungsbandes der salzburgischen Taidinge. 8°. 1909. 1 K 05 h

— Zur Frage einer Besitzstandskarte der österreichischen Alpenländer. 8°. 1913. 1 K 80 h

Nistor, J.: Die moldauischen Ansprüche auf Pokutien. 8°. 1910. 3 K 80 h

Páz, S.: Catálogo II. Secretaria de Estado. (Capitulaciones con la Casa de Austria y Papeles de las Negociaciones de Alemania, Sajonia, Polonia, Prusia y Hamburgo.) 8°. 1913. 9 K

Peitz, W.: Das Originalregister Gregors VII. im vatikan. Archiv etc. 8°. 1911. 9 K 20 h

Pirchegger, H.: Die Pfarren als Grundlage der politisch-militärischen Einteilung der Steiermark. 8°. 1913. 2 K 60 h

Raudnitz, J.: Die Aufhebung der bischöflich Olmützschen Münzstatt zu Kremsier. 8°. 1906. 1 K 10 h

Sieveking, H: Aus Genueser Rechnungs- und Steuerbüchern. 8°. 1909. 2 K 60 h

Srbik, H. von: Wilhelm von Schröder. Ein Beitrag zur Geschichte der Staatswissenschaften. 8⁰. 1910. 3 K 70 h

Stolz, O.: Das mittelalterliche Zollwesen Tirols bis zur Erwerbung des Landes durch die Herzoge von Oesterreich (1363). 8⁰. 1908. 6 K 20 h

— Geschichte der Gerichte Deutschtirols. 8⁰. 1913. 6 K

Strnadt, Julius: Das Land im Norden der Donau. 8⁰. 1906. 6 K

— Das Land zwischen der Traun und Ens. 8⁰. 1907. 4 K 80 h

— Hausruck und Atergau. 8⁰. 1908. 8 K 20 h

— Materialien zur Geschichte der Entwicklung der Gerichtsverfassung und des Verfahrens in den alten Vierteln des Landes ob der Enns bis zum Untergange der Patrimonialgerichtsbarkeit. 8⁰. 1908. 9 K

— Innviertel und Mondseeland. 8⁰. 1912. 17 K

Šusta, J.: Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. I. Band. 8⁰. 1904. 14 K

— — II. Band. 8⁰. 1909. 17 K

— — III. Band. 8⁰. 1912. 16 K

— — IV. Band. 8⁰. 1914. 16 K 50 h

Tarneller, J.: Die Hofnamen im Burggrafenamt und in den angrenzenden Gemeinden. 1. Teil. 8⁰. 1910. 6 K 90 h

— — 2. Teil. 8⁰. 1911. 9 K

Voinovich, L. Graf: Depeschen des Francesco Gondola, Gesandter der Republik Ragusa bei Pius V. und Gregor XIII. (1570—1573). 8⁰. 1909. 3 K 70 h

Voltelini, H. v.: Die Entstehung der Landgerichte im bayrisch-österreichischen Rechtsgebiete. 8⁰. 1906. 90 h

— Immunität, Grund- und leibherrliche Gerichtsbarkeit in Südtirol. 8⁰. 1907. 3 K

Winter, G.: Die Gründung des k. u. k. Haus-, Hof- und Staatsarchives. 1749—1762. 8⁰. 1902. 1 K 90 h

Wolkan, R.: Die Briefe des Aeneas Silvius vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl. Reisebericht. 8⁰. 1905. 40 h

— Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. I. Abteilung: Briefe aus der Laienzeit (1431—1445). 1. Band: Privatbriefe. 8⁰. 1909. 11 K 70 h

— — 2. Band: Amtliche Briefe. 8⁰. 1909. 4 K 20 h

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.